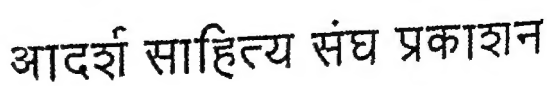
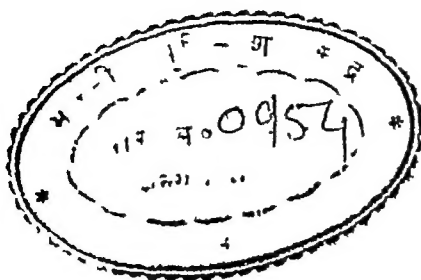


3



ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

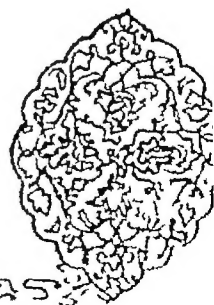


मुनि नथमल

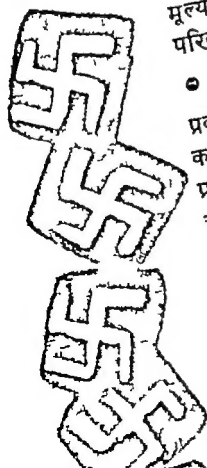
# जैन दर्शन में मंगल और मीमांसा

भारतीय श्रुति-दर्शन केन्द्र  
जयपुर

सम्पादक मुनि दुलहराज



© आदर्श साहित्य सघ, १९७३



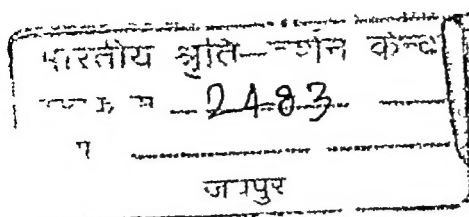
मूल्य पचीस रुपये  
परिवर्द्धित संस्करण, १९७३

• प्रकाशक  
कमलेश चतुर्वेदी,  
प्रबन्धक, आदर्श साहित्य सघ  
चूरु (राजस्थान)

• मुद्रक  
भारती प्रिंटर्स  
नवीन शाहदरा दिल्ली-११००३२

JAIN DARSHAN MANAN AUR MIMANSA  
by Muni Nathmal

Rs 25 00



## आशीर्वचन

धर्म का आधार है जीवन और दर्शन का आधार है साहित्य। वर्तमान परिस्थितियों के सदर्थ जीवनगत, आत्मगत, व्यक्तिगत और समूहगत हर तथ्य को साहित्य के माध्यम में अभिव्यक्ति दे रहे हैं, अतः धर्म भी साहित्य का विषय बन रहा है। जैन धर्म एक वैज्ञानिक धर्म है और विश्व-धर्म बनने की योग्यता रखने वाला धर्म है। इस धर्म को अपनी अभिव्यक्ति के लिए साहित्य का परिवेश भी प्राप्त है किन्तु जो है, वह आत्मतोष के लिए पर्याप्त नहीं है। भगवान् महावीर की पचीसवीं निर्वाण-शताब्दी इस कार्य के लिए प्रेरणा है। इस अवसर पर प्राचीन जैन साहित्य का व्यवस्थित संपादन और नए मौलिक साहित्य का निर्माण साहित्य-क्षेत्र में महत्त्वपूर्ण काम है। हमें अपनी सम्पूर्ण निष्ठा से इस दिशा में समर्पित होकर जैन शासन की सेवा में अपना योगदान करना चाहिए।

'जैन दर्शन मनन और मीमांसा' इसी क्रम की एक शृंखला है जिसमें लेखक ने जैन धर्म के समग्र तथ्यों को विस्तार से अभिव्यक्ति दी है। लेखन-कार्य में लेखक की अपनी आस्था के साथ तद्विषयक विशेष चिन्तन और मनन की अपेक्षा होती है। इसके अभाव में कोई भी लेखक अपने पाठकों को मननीय और मौलिक सामग्री नहीं दे सकता। प्रस्तुत पुस्तक का सृजन हमारे ही धर्म-संघ के एक साधनाशील मुनि की लेखनी से हुआ है। अध्यवसायी मुनि नथमल जी जितने लेखक हैं, उससे भी अधिक योगाभ्यासी हैं। आत्म-साधना और ज्ञानाराधना के अनुपम योग से साहित्य-क्षेत्र में अच्छी गति की है और कर रहे हैं। मैं चाहता हूँ मुनि नथमल जी साहित्य के क्षेत्र में नया कीर्तिमान स्थापित करें और सत्य-निरपेक्ष तथ्य-संकलन करनेवालों के लिए एक आदर्श बनें। जैन धर्म के जिज्ञासु मनीषी इस पुस्तक का मनन कर साहित्यकार के सृजन को सार्थक करेंगे, इसी आशा के साथ।

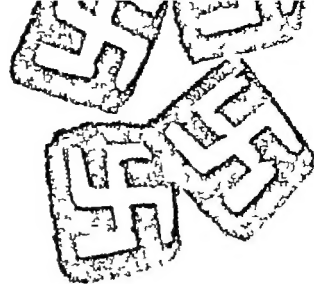
हिमाल

२५ जुलाई, १९७३

—आचार्य तुलसी







## प्रास्ताविकम्

यह विश्व अनेक तत्त्वों की समन्विति है। वेदान्त दर्शन ने अद्वैत की स्थापना की पर द्वैत के बिना विश्व की व्याख्या नहीं की जा सकती तो उसे माया की परिकल्पना करनी पड़ी। ब्रह्म को सामने रखकर विश्व के मूलस्रोत की और माया को सामने रखकर उसके विस्तार की व्याख्या की गई। सांख्यदर्शन ने द्वैत के आधार पर विश्व की व्याख्या की। उसके अनुसार पुरुष चेतन और प्रकृति अचेतन है। दोनों वास्तविक तत्त्व हैं। विश्व की व्याख्या के ये दो मुख्य कोण हैं—अद्वैत और द्वैत। जो दार्शनिक विश्व के मूलस्रोत की खोज में चले, वे चलते-चलते चेतन तत्त्व तक पहुँचे और उन्होंने चेतन तत्त्व को विश्व के मूल-स्रोत के रूप में प्रतिष्ठित किया। जिन दार्शनिकों को विश्व के मूलस्रोत की खोज वास्तविक नहीं लगी उन्होंने उसके परिवर्तनों की खोज की और उन्होंने चेतन और अचेतन की स्वतन्त्र सत्ता की स्थापना की। प्रत्येक दर्शन अपनी-अपनी धारा में चलता रहा और तर्कों के अविरल प्रवाह से उसे विकसित करता रहा।

जैन दर्शन का विश्व को देखने और उसकी व्याख्या करने का दृष्टिकोण दूसरा रहा। उसने अनेकान्त दृष्टि से विश्व को देखा और स्याद्वाद की भाषा में उसकी व्याख्या की, इसलिए वह न अद्वैतवादी बना और न द्वैतवादी। उसकी धारा स्वतन्त्र रही। फिर भी उसने दोनों कोणों का स्पर्श किया। अनेकान्त दृष्टि अनन्त नयों की समष्टि है। उसके अनुसार कोई भी एक नय पूर्ण सत्य नहीं है और कोई भी नय असत्य नहीं है। वे सापेक्ष होकर सत्य होते हैं और निरपेक्ष होकर असत्य हो जाते हैं। हम सग्रहनय की दृष्टि से देखते हैं तब सम्पूर्ण विश्व अस्तित्व के महा-स्कन्ध में अवस्थित होकर एक हो जाता है। इस नय की सीमा में द्वैत नहीं होता, चेतन और अचेतन का भेद भी नहीं होता। द्रव्य और गुण तथा शाश्वत और परिवर्तन का भेद भी नहीं होता। सर्वत्र अद्वैत ही अद्वैत। यह विश्व को देखने का एक

नय है । उसे देखने के दूसरे भी नय हैं । हम व्यवहारनय से देखते हैं तब विश्व अनेक खण्डों में दिखाई देता है । इस नय की सीमा में चेतन भी है, अचेतन भी है । द्रव्य भी है और गुण भी है । शाश्वत भी है और परिवर्तन भी है । सत्य की व्याख्या किसी एक नय से नहीं हो सकती । वह अनन्तधर्मा है । उसकी व्याख्या अनन्त नयों से ही हो सकती है । हम कुछेक नयों को ही जान पाते हैं, फलतः सत्य के कुछेक धर्मों की ही व्याख्या कर पाते हैं । कोई भी शान्त्र सम्पूर्ण सत्य की व्याख्या नहीं कर पाता और कोई भी व्यक्ति शास्त्रीय आधार पर सम्पूर्ण सत्य को साक्षात् नहीं जान पाता । यह दर्शनो का अन्तर और मतवादों का भेद हमारे ज्ञान और प्रतिपादन-शक्ति की अपूर्णता के कारण ही चल रहा है । यह भेद सत्य को विभक्त किए हुए है—जितने दर्शन उतने ही सत्य के रूप बन गए हैं । जैन दर्शन का अध्ययन हमें सत्य की दिशा में आगे ले जाता है और दर्शन के आकाश में छाए हुए कुहासे में देखने की क्षमता देता है । द्रव्य के अनन्त धर्म हैं । कोई दर्शन किसी एक धर्म को मुख्य मानकर उसका प्रतिपादन करता है तो दूसरा दर्शन किसी दूसरे धर्म को मुख्य मानकर उसका प्रतिपादन करता है । दोनों की पृष्ठभूमि में एक ही द्रव्य है, किन्तु एकांगी प्रतिपादन के कारण वे विरोधी-से प्रतीत होने लग जाते हैं । उनमें प्रतीत होनेवाले विरोध का शमन अनेकान्त दृष्टि से ही किया जा सकता है । इस अर्थ में अनेकान्त दृष्टि और अहिंसा में पूर्ण अभिन्नता है । इसीलिए अनेकान्त को आधुनिक विचारक बौद्धिक अहिंसा कहते हैं । कायिक, वाचिक और मानसिक अहिंसा की व्याख्या लगभग सभी दर्शनों ने की है । जैन दर्शन ने उसकी गहराइयों में जाने का प्रयत्न किया है, किन्तु इसे हम नई दिशा का उद्घाटन नहीं कह सकते । बौद्धिक अहिंसा या अनेकान्त नई दिशा का उद्घाटन है, सर्वथा नवीन और मौलिक आयाम है । यह व्यावहारिक और तात्त्विक दोनों क्षेत्रों में आनेवाली समस्याओं का समाधान है । भगवान् महावीर के उत्तरवर्ती आचार्यों ने दार्शनिक समस्याओं को सुलझाने के लिए अनेकान्त दृष्टि का समग्र उपयोग किया और वे दार्शनिक सतुलन स्थापित करने में सफल भी हुए । उन्होंने विभिन्न दर्शनों में प्रतिभासित होनेवाले विरोध में समन्वय स्थापित किया और दर्शनों के तुलनात्मक अध्ययन की आधार-शिला का निर्माण किया । वर्तमान चिंतन में समन्वय, तुलनात्मक अध्ययन और सर्व-धर्म-समभाव के अकुर प्रस्फुटित हुए हैं, उनका बीज-वपन अनेकान्त दृष्टि के परिपार्श्व में हुआ था । यह आश्चर्य का विषय है कि निकट अतीत की कुछ शताब्दियों में जैन मनीषी भी एकांगी आग्रह में फस गए । अनेकान्त की मर्यादा में होनेवाला उदार दृष्टिकोण और विशाल मानस इन शताब्दियों में नहीं दिखाई देता । व्यवहार के स्तर पर अनेकान्त का प्रयोग बहुत कम हुआ है । राग और द्वेष का मनोभाव तीव्र होता है उस स्थिति में मानसिक अहिंसा का समाचरण भी नहीं हो सकता तब बौद्धिक अहिंसा का समाचरण

कैसे हो सकता है।

भारतीय चिंतन की धारा में दर्शन और धर्म दोनों संयुक्त रहे हैं। हमारा जीवन-व्यवहार धर्म से शासित होता है। धर्म का स्वरूप आचार है। उसे मार्ग-दर्शन दर्शन से प्राप्त होता है। दर्शन के द्वारा तत्त्व प्रतिपादित होते हैं। धर्म उनकी क्रियान्विति करता है—हेय को छोड़ता है और उपादेय का अनुशीलन करता है। फिर भी हम इस सत्य को अस्वीकार नहीं कर सकते कि दर्शन का पक्ष जितना प्रबल होता है, उतना धर्म का नहीं होता। चिंतन की ऊँचाई को आचार बहुत कम बार छू पाता है। अनेकान्त का दर्शन के क्षेत्र में जितना उपयोग हुआ उसका दमाश भी व्यवहार के क्षेत्र में नहीं हुआ। इसके पीछे दर्शन की एकांगी धारा का भी कुछ प्रभाव है। प्रायः सभी दर्शनों ने दर्शन को शाश्वत सत्य की व्यवस्था तक ही सीमित रखा है। परिवर्तनशील व्यवहार की व्याख्या में दर्शन का नगण्य उपयोग हुआ है। शाश्वत और अशाश्वत दोनों एक ही सत्य के दो पहलू हैं। इन दोनों को विभक्त नहीं किया जा सकता। उस स्थिति में दर्शन को केवल शाश्वत की व्याख्या तक सीमित कैसे किया जा सकता है? परिवर्तन, जीवन-व्यवहार और सामयिक समस्याओं की व्याख्या करना भी उसका कार्य है। इस कार्य की उपेक्षा की गई, इसलिए दर्शन और जीवन-व्यवहार में मानस्य स्थापित नहीं हो पाया।

भारतीय दर्शन का मुख्य रूप तत्त्व-दर्शन या मोक्ष-दर्शन रहा है इसलिए उसने विश्व की व्याख्या और मोक्ष के साधक-बाधक तत्त्वों की भूमिका की है। जीवन के वर्तमान पक्ष की व्याख्या या तो नहीं की है या अल्पांश में की है। फलतः अर्थ-शास्त्र, समाजशास्त्र और राजनीतिशास्त्र दर्शनशास्त्र से विच्छिन्न हो गए। व्यापक अर्थ में ये सभी दर्शन की शाखाएँ हैं किन्तु दर्शन को मोक्षदर्शन के अर्थ में ही रूढ़ करने के कारण इनका पारस्परिक सम्बन्ध विच्छिन्न हो गया। दर्शन तत्त्व की व्याख्या करता है किन्तु समाज को बदलता नहीं है—इस आरोप में सत्याश है। मोक्ष-दर्शन में समाज को बदलने की कल्पना नहीं है। समाजशास्त्र आदि उससे विच्छिन्न हैं। इसलिए दर्शन का जुगाव समाज-व्यवस्था को बदलने की दिशा में नहीं है और नहीं रहा है। भारतीय दर्शनों के प्रणेता प्रायः मुमुक्षु साधक हुए हैं। वे सामाजिक भूमिका से दूर थे। उनका लक्ष्य था मोक्ष और वे मोक्षलक्षी दृष्टि का ही मुख्य निरूपण करते थे। समाज-व्यवस्था को बदलना नीचा प्राप्त भी नहीं था। काम और अर्थ, मोक्ष और धर्म—इस पुरुषार्थ चतुष्टयी पर भारतीय मनीषियों ने चिंतन किया है। इनका सतुलन रखने की दिशा भी प्रस्तुत की है। फिर भी उनका जुगाव मोक्ष की ओर रहा। समाज में गरीबी है, इसका चिन्तन किया है। वह व्यक्ति के अपने किए हुए कर्मों का फल है—इन सूत्र में उसका हेतु भी बतलाया है। उसे बदला जा सकता है—इस पर्याय की दिशा का उद्घाटन नहीं

हुआ। इसका कारण रहा कर्मशास्त्र का एकांगी दृष्टिकोण। यदि अनेकान्त दृष्टि से कर्मशास्त्र का अध्ययन किया जाता, समाजशास्त्री और अर्थशास्त्री अनेकान्त दृष्टि से देखते तो व्यवस्था-परिवर्तन के द्वारा गरीबी समाप्त की जा सकती है—यह दृष्टि उन्हें प्राप्त हो जाती। सम्पन्नता या विपन्नता कर्म-हेतुक होती है पर कर्म-हेतुक ही नहीं होती। किसी भी कार्य की निष्पत्ति एक हेतु से नहीं होती, हेतु-समवाय से होती है। कर्म का विपाक भी अपने आप नहीं होता। वस्तु, क्षेत्र, काल, भाव आदि की युति से होता है। समाज-व्यवस्था का भाव (पर्याय) समुचित होता है तो विपन्नता को फलित करनेवाले कर्म का विपाक ही नहीं होता।

समाज के मामले अनेक समस्याएँ हैं। सामाजिक विपन्नता, गरीबी, शस्त्रीकरण, युद्ध, जातीयता, साम्प्रदायिकता—इन समस्याओं के समाधान के लिए चिन्तन और प्रयत्न दोनों चल रहे हैं। पर इनके समाधान की दिशा में भारतीय दर्शनों का स्वर मुखर नहीं है। यह दुहाई अनेक बार सुनने को मिलती है—अमुक महापुरुष या अवतार की शिक्षा मानने से समाज की सारी समस्याएँ सुलझ सकती हैं—यह एकांगी चिन्तन प्रतीत होता है। मैं मानता हूँ समस्याएँ शाश्वत हैं। पर उनका आकार शाश्वत नहीं है। वह देश-काल के अनुरूप बदलता रहता है। समस्याओं का बदलता हुआ आकार नया दृष्टिकोण चाहता है। हमारे दार्शनिक नए चोखटे में पुरानी प्रतिमा को प्रतिष्ठित करना चाहते हैं। फलतः समस्या के समाधान की दिशा में कोई नई प्रेरणा प्राप्त नहीं होती। अतीत के अनुभव वर्तमान के चिन्तन से अभिविक्त होकर ही प्राणवान् रह सकते हैं। न जाने क्यों हमने मान लिया कि दर्शन का विकास हो चुका। वर्तमान में दर्शन के नव-उन्मेष का द्वार बंद है।

अनेकान्त कोरा दर्शन नहीं है, यह साधना है। एकांगी आग्रह राग और द्वेष से प्रेरित होता है। राग द्वेष क्षीण करने का प्रयत्न किए बिना एकांगी आग्रह या पक्षपातपूर्ण दृष्टिकोण से मुक्ति नहीं पायी जा सकती। जैसे-जैसे राग-द्वेष क्षीण होता है, वैसे-वैसे अनेकान्त दृष्टि विकसित होती है। जैसे-जैसे अनेकान्त दृष्टि विकसित होती है, वैसे-वैसे राग-द्वेष क्षीण होता है। जैन-दर्शन ने राग-द्वेष को क्षीण करने के लिए अनेकान्त दृष्टि प्रस्तुत की। एकांगी दृष्टि से देखनेवाले दार्शनिक दर्शन का सही उपयोग नहीं कर पाते। दर्शन सत्य का साक्षात्कार करने के लिए है। राग-द्वेष में फसा व्यक्ति सत्य का साक्षात्कार कैसे कर सकता है। सत्य की उपलब्धि के नाम पर जहाँ राग-द्वेष की वृद्धि होती है वहाँ दर्शन की दिशा सर्वथा विपरीत हो जाती है। दर्शन सत्य की उपलब्धि के लिए और सत्य शान्ति की उपलब्धि के लिए है। जब शान्ति की उपलब्धि के हेतु भी अशान्ति के हेतु बन जाते हैं तब ऐसा प्रतीत होने लगता है कि ज्योतिपुज से तिमिर की रश्मियाँ

विकीर्ण हो रही है।

धर्म और दर्शन ने मनुष्य को आकर्षित किया है। पर अपनी रागात्मक प्रवृत्ति के कारण वह सत्य से कम आकर्षित हुआ। उसके आकर्षण का केन्द्रबिन्दु बन गया सत्य का सस्थान—सम्प्रदाय। सम्प्रदाय ने सत्य पर इतने आवरण डाले कि धर्म की सुरक्षा के लिए अघर्म का अनुसरण मान्य हो गया। अहिंसा की सुरक्षा के लिए हिंसा और सत्य की सुरक्षा के लिए असत्य का आचरण वर्जित नहीं रहा। धर्म के नाम पर होनेवाले सघर्षों का यही मूल स्रोत है।

जैन धर्म जातिबद्ध या सस्थाबद्ध नहीं है। वह धर्म-चेतना है। जैन दर्शन ने किसी भी जाति, सम्प्रदाय या वेशभूषा में रहनेवाले व्यक्ति को मुक्ति का अधिकारी घोषित किया है यदि उसकी धर्म-चेतना जागृत हो गई हो, राग-द्वेष सर्वथा क्षीण हो गया हो। धर्म-चेतना को सम्प्रदाय से मुक्त मानने वाला धर्म आध्यात्मिक धर्म होता है। सत्य को जानने के लिए अनेकान्त दृष्टि और उसे पाने के लिए आध्यात्मिक धर्म—जैन दर्शन की ये ही मौलिक उपलब्धियाँ हैं। जैन दर्शन को आप इन्हीं की छाया में पढ़ सकते हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ में ये ही दो कोण उजागर किए गए हैं।

भगवान् महावीर ने तत्त्व की स्थापना के लिए तर्क को एक सापेक्ष आलबन के रूप में स्वीकृति दी है। अपने अभ्युपगम की स्थापना और परकीय अभ्युपगम के निरसन के लिए तर्क का उपयोग करना हो तो उस सीमा में ही किया जाए, जिससे पर-पक्ष को मानसिक आघात न लगे। अपने विचार की पुष्टि अहिंसा की पुष्टि के लिए है। अहिंसा का खण्डन कर दूसरे के अभ्युपगम का खण्डन करना वास्तव में अपने अभ्युपगम का ही खण्डन है। इस अहिंसात्मक दृष्टि के कारण जैन दार्शनिक तर्क के तीखे बाण निर्मित करने और छोड़ने में प्रवृत्त नहीं हुए पर अनेकान्त दृष्टि का अभेद्य कवच पहन लेने के कारण वे दूसरे के तीखे तर्क-बाणों से आहत भी नहीं हुए। आप जैन दर्शन में तर्क-सत्य की अपेक्षा अनुभव-सत्य को अधिक पाएंगे। आग्रही मनुष्य अपनी मान्यता की पुष्टि के लिए तर्क खोजता है और आध्यात्मिक व्यक्ति सत्य की अभिव्यक्ति के लिए उसकी खोज करता है। तर्क व्यवहार की भूमिका का उपकरण है। सत्य वास्तविकता की गहराइयों में जाने पर उपलब्ध होता है। जैन दर्शन इस उपलब्धि का अन्यतम ऋजु मार्ग है। वह एक दर्शन नहीं है, किन्तु दर्शनों का समुच्चय है। अनन्त दृष्टियों के सह-अस्तित्व को मान्यता देने वाला एक दर्शन कैसे हो सकता है? जैन दर्शन के अध्ययन का अर्थ है—मग दर्शनों का अध्ययन और सब दर्शनों के सापेक्ष अध्ययन का अर्थ है जैन दर्शन का अध्ययन। इस उभययोगी दृष्टि से किए जाने वाले अध्ययन के लिए यह ग्रन्थ प्रस्तुत है।

अहिंसा जैन दर्शन का आधारभूत तत्त्व है। फिर भी उसकी विषय चर्चा हम-लिए नहीं की है कि 'अहिंसा तत्त्व दर्शन' में मैं आपको चर्चा विस्तार से कर चुका

हू। जैन योग पर आचार्यश्री तुलसी रचित 'मनोनुशासनम्' की व्याख्या में लिख चुका हू इसलिए प्रस्तुत ग्रन्थ में उसका विस्तार नहीं मिलेगा। फिर भी जैन दर्शन की रूपरेखा की जिज्ञासा से थोड़ा-सा समाधान मिल सकेगा।

प्रस्तुत ग्रन्थ का प्रारम्भ वि० स० २००५ में किया था और यह सम्पन्न हुआ वि० स० २०१० में। इसका पहला संस्करण 'जैन दर्शन के मौलिक तत्त्व' के नाम से दो भागों में वि० स० २०१७ में 'तेरापथ द्विशताब्दी' के अवसर पर प्रकाशित हुआ। यह उसी का परिष्कृत संस्करण है। आचार्यश्री का मार्गदर्शन मुझे सहज-सुलभ रहा है। मैं इसे अपना जन्मसिद्ध सौभाग्य ही मानता हू। कृतज्ञता-ज्ञापन में उसकी अनुभूति को व्यक्त कर सकूँ—यह सम्भव नहीं लगता। प्रयुक्त ग्रन्थों के उद्धरण लिखने में मुनिश्री शुभकरण जी और मुनिश्री श्रीचन्द्रजी का मुझे सहयोग मिला है। मुनिश्री दुलहराजजी का इस कार्य में बहुत बड़ा सहयोग रहा है। प्रस्तुत संस्करण में भी उनका बहुत बड़ा श्रम लगा है। उनके श्रम का मूल्यांकन भावात्मक है। साधुवाद देकर उसका मूल्य कम करना मुझे इष्ट नहीं है। इसका 'नामानुक्रम' मुनि श्रीचन्द्र जी ने तथा 'प्रयुक्त ग्रन्थ-सूची' मुनि राजेन्द्रकुमार जी ने तैयार की है।

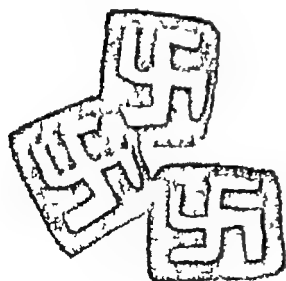
भगवान् महावीर का दर्शन उनकी पचीसवीं निर्वाण-शताब्दी के अवसर पर नए परिधान के साथ प्रस्तुत हो रहा है, यह मेरे लिए उल्लास का विषय है।

कोठारी-भवन

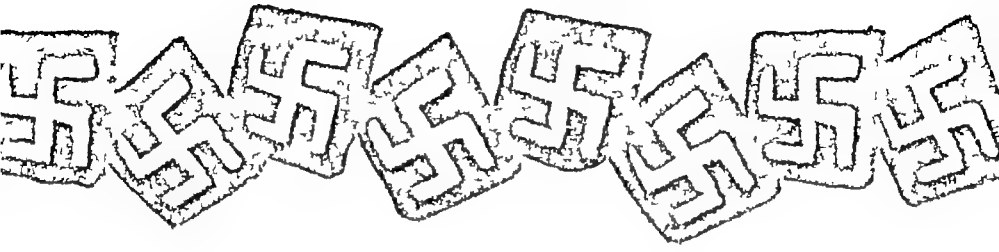
राजगढ़ (राजस्थान)

२५ जून, १९७३

— मुनि नथमल



## विषय-वीथि



### पहला खण्ड परम्परा और कालचक्र

#### १ • भगवान् ऋषभ से पार्श्व तक

१	शाश्वत प्रश्न और जैन दर्शन	३
२	कालचक्र	४
	० सुपम-सुपमा	५
	० सुपमा	५
	० सुपम-दु पमा	५
३	कुलकर-व्यवस्था	६
४	राजतन्त्र और दडनीति	७
५	विवाह-पद्धति का प्रारम्भ	९
६	खाद्य-ममस्या का समाधान	९
७	शिल्पकला और व्यवसाय का प्रशिक्षण	१०
८	सामाजिक परम्पराओं का सूत्रपात	११
९	धर्म-तीर्थ-प्रवर्तन	११
१०	मात्राज्य-लिप्सा	११
११	युद्ध का पहला चरण	१३
१२	अनामक्त योग	१५
१३	श्रामण्य की ओर	१६
१४	ऋषभ के पश्चात्	१६
१५	सौराष्ट्र की आध्यात्मिक चेतना	१६
१६	तीर्थंकर पार्श्व	१८
२	भगवान् महावीर	
१	भगवान् महावीर	२०



० जन्म और परिवार	२०
० नाम और गोत्र	२१
० यौवन और विवाह	२१
० महाभिनिष्क्रमण	२२
० साधना और सिद्धि	२२
२ धर्म का सघीय प्रयोग	२८
३ सघ-व्यवस्था और गास्तृत्तिक उन्नयन	३२
० विनय	३३
० मामाचारी	३४
० आचार्य के छह कर्तव्य	३५
० दिनचर्या	३७
० श्रावक-सघ	३८
० श्रावक के छह गुण	३८
० शिष्टाचार	३९
४ निर्वाण	४०
५ भगवान् महावीर के समकालीन धर्म-सम्प्रदाय	४०
६ महावीर का धर्म और गणतन्त्र	४४
७ मनुष्य की ईश्वरीय सत्ता का सगान	४५
८ धर्म की व्यापक चेतना का उद्गान	४८
० धर्म की व्यापक धारणा	४९
० तप और ध्यान का समन्वय	५०
९ असाम्प्रदायिक धर्म का मन्त्रदान	५२
१० नैतिक मूल्यों की प्रतिष्ठा	५४
११ विहार का क्रान्ति-घोष	५६
१२ तत्त्व-चर्चा का प्रवाह	५७
१३ विम्वसार-श्रेणिक	५८
१४ चेटक	५८
१५ राजर्षि	५९
३ • भगवान् महावीर की उत्तरकालीन परम्परा	
१ उत्तरवर्ती परम्परा	६१
२ तीन प्रधान परम्पराएँ	६२
३ सम्प्रदाय-भेद	६३
० बहुमतवाद	६४

० जीव-प्रादेशिकवाद	६७
० अव्ययतवाद	६७
० सामुच्छेदिकवाद	६८
० द्वैक्रियवाद	६८
० त्रैराशिकवाद	६८
० अवद्विकवाद	६९
४. श्वेताम्बर-दिगम्बर	७०
५ सचेलत्व और अचेलत्व का आग्रह और समन्वय-दृष्टि	७१
६ चैत्यवाम और सविग्न	७२
७ स्थानकवामी	७३
८ तेरापथ	७३
४ जैन साहित्य	
१ साहित्य	७५
२ आगमों का रचना-क्रम	७६
३ चौदह पूर्व	७७
४ आगमों की भाषा	७८
५ आगमों का प्रामाण्य और अप्रामाण्य	७८
६ आगम-विभाग	७८
७ आगम-वाचनाएँ	७९
८ आगम-विच्छेद का क्रम	८०
९ आगम का मौलिक रूप	८२
१० अनुयोग	८३
११ लेखन और प्रतिक्रिया	८४
१२ लेख-सामग्री	८५
१३ आगम लिखने का इतिहास	८६
१४ प्रतिक्रिया	८६
१५ अग और उपाग तथा छेद और मूल	८७
१६ आगमों का वर्तमान रूप	८८
१७ आगम का व्याख्यात्मक साहित्य	८९
० निर्युक्तियाँ और निर्युक्तिकार	८९
० भाष्य और भाष्यकार	९०
० चूणियाँ और चूणिकार	९०
० टीकाएँ और टीकाकार	९१
१८ परवर्ती प्राकृत साहित्य	९२

१९	संस्कृत साहित्य	९३
२०	प्रादेशिक साहित्य	९४
	० गुजराती साहित्य	९४
	० राजस्थानी साहित्य	९५
	० हिन्दी साहित्य	९६
५	जैन सस्कृति	
१	व्रत	९७
२	कला	१०३
३	चित्र-कला	१०३
४	लिपि-कला	१०४
५	मूर्तिकला और स्थापत्य-कला	१०४
६	जैन पर्व	१०५
७	जैन धर्म का प्रभाव-क्षेत्र	१०६
८	जैन धर्म विकास और ह्रास	१०८
६	चिन्तन के विकास में जैन आचार्यों का योग	
१	श्रद्धावाद-हेतुवाद	१११
२	यथार्थवाद	११४
३	प्राचीनता और नवीनता	११५
४	काल-हेतुक अवरोध और उनके फलित	११८
५	अध्यात्म के उन्मेष	१२०
६	धर्म का सूत्र	१२६
७	साधन-शुद्धि	१२८
८	हृदय-परिवर्तन	१३०
९	नैतिकता	१३१
१०	सर्वधर्म-समभाव और शास्त्रज्ञ	१३१

## दूसरा खण्ड दर्शन

१	दर्शन	
१	दर्शन की परिभाषा	१३५
२	मूल्य-निर्णय की दृष्टियाँ	१३६
३	दर्शन की प्रणाली	१३८
४	आस्तिक दर्शन की भित्ति—आत्मवाद	१३९
५	दर्शन	१४०

६	दुःख से सुख की ओर	१४१
७	मोक्ष	१४१
८	सत्य की परिभाषा	१४२
९	दर्शन की उत्पत्ति	१४२
१०	आगम—तर्क की कसौटी पर	१४५
११	तर्क का दुरुपयोग	१४६
१२	दर्शन का मूल	१४७
१३	दर्शन की धाराएँ	१४८
१४	जैन दर्शन की आस्तिकता	१४९
१५	श्रद्धा और युक्ति का समन्वय	१४९
१६	मोक्ष-दर्शन	१५०
१७	जैन दर्शन का आरम्भ	१५०
१८	जैन दर्शन का ध्येय	१५२
१९	पलायनवाद	१५२
२	विश्व-दर्शन	
१	विश्व और दर्शन	१५५
२	विश्व का वर्गीकरण	१५६
३	द्रव्य	१५७
४	परिणामी नित्यत्ववाद	१५७
५	धर्म और अधर्म	१६०
६	धर्म-अधर्म की योक्तिक अपेक्षा	१६२
७	आकाश और दिक्	१६४
८	काल	१६६
	◦ कालवाद का आधार	१६६
	◦ विज्ञान की दृष्टि में आकाश और काल	१६७
	◦ अस्तिकाय और काल	१६७
	◦ काल के विभाग	१६८
९.	पुद्गल	१७०
	◦ परमाणु का स्वरूप	१७२
	◦ पुद्गल के गुण	१७२
	◦ परमाणु की अतीन्द्रियता	१७३
	◦ परमाणु-समुदाय—स्कन्ध और पारमाणविक जगत्	१७३
	◦ स्कन्ध-भेद की प्रक्रिया के कुछ उदाहरण	१७४

◦ पुद्गल मे उत्पाद, व्यय और धौव्य	१७४
◦ पुद्गल की द्विविध परिणति	१७५
◦ पुद्गल के प्रकार	१७५
◦ पुद्गल कब से और कब तक ?	१७५
◦ पुद्गल का अप्रदेशित्व और सप्रदेशित्व	१७६
◦ परमाणु	१७६
◦ परिणमन के तीन हेतु	१७७
◦ प्राणी और पुद्गल का सम्बन्ध	१७७
◦ पुद्गल की गति	१७८
◦ पुद्गल के आकार-प्रकार	१७८
◦ परमाणुओं का श्रेणी-विभाग	१७९
◦ परमाणु-स्कन्ध की अवस्था	१८०
◦ शब्द	१८०
◦ बन्ध	१८१
◦ सूक्ष्मता और स्थूलता	१८३
◦ छाया	१८४
◦ आतप	१८४
◦ उद्योत	१८४
◦ प्रतिविम्ब	१८४
◦ प्रतिविम्ब-प्रक्रिया और उसका दर्शन	१८४
◦ प्राणी-जगत के प्रति पुद्गल का उपकार	१८५
१० एक द्रव्य—अनेक द्रव्य	१८५
११ सादृश्य-वैसदृश्य	१८६
<b>३ लोकवाद</b>	
१ विश्व के आदि-विन्दु की जिज्ञासा	१८७
२ लोक-अलोक	१८७
◦ लोक-अलोक का विभाजक-तत्त्व	१८८
◦ लोक-अलोक का परिमाण	१८९
◦ लोक-अलोक का सस्थान	१८९
◦ लोक-अलोक का पौर्वापर्य	१९१
३ लोक-स्थिति	१९१
४ सृष्टिवाद	१९२
५ परिवर्तन और विकास	१९६

६ परिवर्तन और विकास की मर्यादा	२००
० असम्भाव्य कार्य	२०१
० पारमार्थिक सत्ता	२०१
० चार सिद्धान्त	२०२
७ समस्या और समाधान	२०२
४ विश्व विकास और ह्रास	
१ अनादि-अनन्त	२०५
२ विश्व-स्थिति के मूल सूत्र	२०५
३ विकास और ह्रास	२०६
४ विकास और ह्रास के कारण	२०८
५ प्राणि-विभाग	२०९
६ उत्पत्ति-स्थान	२०९
७ स्थावर-जगत्	२११
८ सघीय जीवन	२१३
९ साधारण-वनस्पति जीवों का परिमाण	२१४
१० प्रत्येक-वनस्पति	२१५
० प्रत्येक-वनस्पति जीवों का परिमाण	२१५
११ क्रम-विकासवाद के मूल सूत्र	२१५
१२ शारीरिक परिवर्तन का ह्रास या उल्टा क्रम	२१९
१३ प्रभाव के निमित्त	२२०
५ जीवन-निर्माण	
१ ससार का हेतु	२२३
२ सूक्ष्म शरीर	२२३
३ गर्भ	२२४
० गर्भाधान की कृत्रिम पद्धति	२२५
० गर्भ की स्थिति	२२५
० गर्भ-संख्या	२२६
० गर्भ-प्रवेश की स्थिति	२२६
० बाहरी स्थिति का प्रभाव	२२६
४ जन्म के प्रारम्भ में	२२७
५ जन्म	२२७
६ प्राण और पर्याप्ति	२२८
७ प्राण-शक्ति	२२८

८ जीवों के चौदह भेद और उनका आधार	२२९
९ इन्द्रिय-ज्ञान और पाच जातियाँ	२३०
१० मानस-ज्ञान और सजी-असजी	२३१
११ इन्द्रिय और मन	२३२
१२ जाति-मृति	२३२
१३ अतीन्द्रियज्ञान—योगीज्ञान	२३३

## ६ : आत्मवाद

१ दो प्रवाह आत्मवाद और अनात्मवाद	२३४
२ आत्मा क्यों ?	२३७
३ भारतीय दर्शन में आत्मा के साधक तर्क	२३८
४ जैन दृष्टि से आत्मा का स्वरूप	२४२
५ भारतीय दर्शन में आत्मा का स्वरूप	२४४
६ औपनिषदिक आत्मा के विविध रूप और जैन-दृष्टि से तुलना	२४६
७ गजीव और निर्जीव पदार्थों का पृथक्करण	२४७
८ जीव के व्यावहारिक लक्षण	२४९
९ जीव के नैश्चयिक लक्षण	२५०
१० मध्यम और विराट परिमाण	२५०
११ बद्ध और मुक्त	२५२
१२ जीव-परिमाण	२५३
१३ शरीर और आत्मा	२५३
१४ मानसिक क्रिया का शरीर पर प्रभाव	२५६
१५ दो विमदृश पदार्थों (अरूप और सरूप) का सम्बन्ध	२५६
१६ विज्ञान और आत्मा	२५७
१७ आत्मा पर विज्ञान के प्रयोग	२६०
१८ चेतना का पूर्वरूप क्या है ?	२६२
१९ इन्द्रिय और मस्तिष्क आत्मा नहीं	२६३
२० कृत्रिम मस्तिष्क चेतन नहीं	२६४
२१ प्रदेश और जीवकोष	२६५
२२ अस्तित्व-सिद्धि के दो प्रकार	२६५
२३ स्वतन्त्र सत्ता का हेतु	२६७
२४ पुनर्जन्म	२६७
२५ अन्तर-काल	२७०
२६ स्व-नियमन	२७२

## ७ कर्मवाद

१ कर्म	२७४
२ आत्मा का आन्तरिक वातावरण	२७५
३ परिस्थिति	२७६
४ कर्म की पौद्गलिकता	२७६
५ आत्मा और कर्म का सम्बन्ध	२७८
६ बन्ध के हेतु	२७८
७ बन्ध	२७९
० प्रदेश	२७९
० प्रकृति	२७९
० स्थिति	२८०
० अनुभाग	२८०
८ कर्म स्वरूप और कार्य	२८०
९ बन्ध की प्रक्रिया	२८१
१० कर्म कौन बाधता है ?	२८२
११ कर्म-बन्ध कैसे ?	२८३
१२ फल-विपाक	२८३
१३. कर्म के उदय से क्या होता है ?	२८४
१४ फल की प्रक्रिया	२८५
१५ उदय	२८६
१६ अपने आप उदय में आने वाले कर्म के हेतु	२८७
१७ दूसरो द्वारा उदय में आने वाले कर्म के हेतु	२८८
१८ पुण्य-पाप	२८८
१९ मिश्रण नहीं होता	२९१
२० कोरा पुण्य	२९१
२१ धर्म और पुण्य	२९१
२२ पुरुषार्थ भाग्य को बदल सकता नहीं है	२९३
२३ आत्मा स्वतन्त्र है या कर्म के अधीन ?	२९५
२४ उदीरणा	२९६
० उदीरणा का हेतु	२९६
२५ वेदना	२९७
२६ निर्जरा	२९८
२७ कर्म-मुक्ति की प्रक्रिया	२९९
२८ अनादि का अन्त कैसे ?	३०१



२०	लक्षणा	३०१
३०	कर्मों का सयोग और वियोग आध्यात्मिक विकास और ह्रास	३०४
८	स्याद्वाद	
१	स्याद्वाद	३०५
२	स्याद्वाद स्वरूप, ममालोचना और समीक्षा	३०६
३	विकलादेश और सकलादेश	३२२
४	काल आदि की दृष्टि से भिन्न धर्मों का अभेद-उपचार	३२१
५	त्रिभगी या सप्तभगी	३२४
६	प्रमाण-सप्तभगी	३२५
७	सप्तभगी ही क्यों ?	३२५
८	अहिंसा-विकास में अनेकान्तदृष्टि का योग	३२८
९	तत्त्व और आचार पर अनेकान्तदृष्टि	३३०
१०	स्याद्वाद की प्रशस्ति	३३२
९	नयवाद	
१	सापेक्ष-दृष्टि	३३३
२	भगवान् महावीर की अपेक्षा-दृष्टियाँ	३३४
३	समन्वय की दिशा	३३५
४	धर्म-समन्वय	३३७
५	धर्म और समाज की मर्यादा और समन्वय	३३८
६	समय की अनुभूति का तारतम्य और सामंजस्य	३३८
७	विवेक और समन्वय-दृष्टि	३३९
८	राजनीतिकवाद और अपेक्षा-दृष्टि	३४०
९	प्रवृत्ति और निवृत्ति	३४१
१०	श्रद्धा और तर्क	३४२
११	समन्वय के दो स्तम्भ	३४४
१२	नय या सद्वाद	३४४
१३	स्वार्थ और परार्थ	३४७
१४	वचन-व्यवहार का वर्गीकरण	३४८
१५	नयवाद की पृष्ठभूमि	३४९
१६	सत्य का व्याख्या-द्वार	३५२
१७	नय का उद्देश्य	३५३
१८	नय का स्वरूप	३५४
१९	सात नय	३५४
१०	नैगम	३५३

० सग्रह और व्यवहार	३५७
० व्यवहार नय	३५९
० ऋजुसूत्र	३५९
० शब्दनय	३६०
० समभिरूढ	३६१
० एवम्भूत	३६२
२० विचार की आधार-भित्ति	३६२
२१ नय विभाग—सात दृष्टि-विन्दु	३६३
२२ दो परम्पराएँ	३६४
२३ पर्यायार्थिक नय	३६५
२४ अर्थनय और शब्दनय	३६५
२५ नयविभाग का आधार	३६५
२६ नय के विषय का अल्प-बहुत्व	३६७
२७ नय की शब्द-योजना	३६८
२८ नय की त्रिभगी या सप्तभगी ?	३६९
२९ ऐकान्तिक आग्रह या मिथ्यावाद	३७०
३० एकान्तवाद प्रत्यक्षज्ञान का विपर्यय	३७२
३१ ऐकान्तिक आग्रह के हेतु	३७३
० भाषा-प्रमाद	३७३
० ईक्षण-प्रमाद	३७३
० अकन-प्रमाद	३७४
० कार्य-कारण-प्रमाद	३७४
० प्रमाण-प्रमाद	३७४
० झुकाव-जनित-प्रमाद	३७४
१० जैन दर्शन और बौद्ध	
१ श्रमण-परम्परा	३७६
२ तत्त्व—तथ्य या आर्यसत्य	३७६
३ दुःख	३७७
४ विज्ञान	३७७
५ वेदना	३७८
६ सज्ञा	३७८
७ सस्कार	३७८
८ उपादान	३७८
९ विचार-विन्दु	३७९

१० दुःख का कारण	३७९
११ दुःख-निरोध	३८१
१२ दुःख-निरोध का मार्ग	३८१
१३ विचार-विन्दु	३८२
१४ चार सत्य	३८२
११ जैन दर्शन और वेदान्त	
१ जैन दर्शन और विश्व	३८५
२ साधना-पथ	३८७
३ प्रमाण और नयवाद	३८७
४ वेदान्त और विश्व	३८८
५ साधना-पथ	३८९
६ प्रमाणवाद	३८९
७ तुलनात्मक मीमांसा	३९०
८ जैन दर्शन का द्वैतवाद	३९०
९ उपसंहार	३९४

## तीसरा खण्ड आचार-मीमांसा

१ साधना-पथ	
१ अस्तित्ववाद और उपयोगितावाद	३९७
२ धर्म	३९९
३ धर्म की शाश्वत धारा	४०१
◻ मर्त्रोदय और आत्मोदय	४०१
४ शील और श्रुत का समन्वय	४०२
५ ससार और मोक्ष	४०३
६ सम्यग्दर्शन	४०५
◻ सम्यग्दर्शन और मिथ्यादर्शन	४०५
◻ नैसर्गिक और आधिगमिक	४०६
७ रुचि	४०७
८ सम्यग्दर्शन की प्रक्रिया	४०९
९ आचार और अतिचार	४०९
१० पाच अतिचार	४०९
११ सम्यग्दर्शन की व्यावहारिक पहचान	४१०

० तीन लक्षण	४१०
० पाच लक्षण	४१०
० सम्यग्दर्शन का फल	४१०
० महत्त्व	४११
१२ सत्य क्या है ?	४११
० साध्य-सत्य	४१२
२ मोक्ष के साधक-बाधक तत्त्व	
१ नव तत्त्व	४१३
२ साधक तत्त्व	४१५
० सवर	४१५
० निर्जरा	४१५
० ध्यान	४१६
३ निर्वाण—मोक्ष	४२०
४ ईश्वर	४२१
५ अध्यात्म-विकास की भूमिकाएँ	४२२
६ सम्यग्-दर्शन	४२३
७ देश-विरति	४२५
८ सर्व-विरति	४२६
९ अप्रमाद	४२६
१० श्रेणी-आरोह	४२७
११ केवली	४२७
१२ अयोग-दशा और मोक्ष	४२७
१३ महाव्रत और अणुव्रत	४२७
१४ ब्रह्मचर्य का साधना-मार्ग	४३०
१५ साधना के स्तर	४३२
१६ साधना के सूत्र	४३४
० अप्रमाद	४३४
० उपशम	४३५
० साम्ययोग	४३६
० तितिक्षा	४३६
० अभय	४३६
० आत्मानुशासन	४३६
० सवर और निर्जरा	४३७

१७ साधना का मानदंड	४३७
१८ गूढवाद	४३८
१९ अक्रियावाद	४३९
२० व्यक्तिवाद और समष्टिवाद	४४२
३ श्रमण संस्कृति और श्रामण्य	४४४
४ जातिवाद	
१ जातिवाद दो धाराएँ	४५५
२ जाति तात्त्विक है ?	४५६
३ मनुष्य जाति एक है	४५८
४ उच्चता और नीचता	४५९
५ जाति परिवर्तनशील है	४६१
६ जाति-गर्व तुच्छता का अभियान	४६३
७ जाति-गर्व का परिणाम	४६३
८ समता धर्म में जातिवाद का अनवकाश	४६४
५ जैन दर्शन वर्तमान समस्याओं के सन्दर्भ में	
१ समत्व की पृष्ठभूमि	४६६
२ सब जीव समान हैं	४६७
३ सापेक्ष और निरपेक्ष दृष्टिकोण	४६८
४ व्यक्ति और समुदाय	४६९
५ अन्तर्राष्ट्रीय निरपेक्षता	४७०
६ समन्वय की दिशा में प्रगति	४७१
७ सापेक्षता के सूत्र	४७१
८ साम्प्रदायिक सापेक्षता	४७२
९ सामंजस्य का आधार—मध्यम मार्ग	४७२
१० शान्ति और समन्वय	४७३
११ सह-अस्तित्व की धारा	४७३
१२ सह-अस्तित्व का आधार—संयम	४७४
१३ स्वत्व की मर्यादा	४७५
१४ निष्कर्ष	४७५
१५ निरपेक्ष दृष्टिकोण	४७६

## चौथा खण्ड    ज्ञान-मीमांसा

### १ ज्ञान-मीमांसा

१ ज्ञान क्या है ?	४७२
२ ज्ञान उत्पन्न कैसे होता है ?	४८०
३ ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध	४८१
४ ज्ञान, दर्शन और सवेदना	४८२
५ ज्ञान और वेदना	४८३
६ वेदना के दो रूप सुख-दुःख	४८३
७ ज्ञान के विभाग	४८४
८ इन्द्रिय	४८५
० इन्द्रिय-चतुष्टय	४८६
० इन्द्रिय-प्राप्ति का क्रम	४८६
० इन्द्रिय-व्याप्ति	४८७
९ मन	४८७
० मन का लक्षण	४८९
० मन का कार्य	४८९
० मन का अस्तित्व	४८९
० मन का विषय	४९०
० इन्द्रिय और मन	४९१
० मन का स्थान	४९१
१० श्रुत या शब्दार्थ-योजना	४९२
११ श्रुतज्ञान की प्रक्रिया	४९३
१२ मति-श्रुत की साक्षरता और अनक्षरता	४९४
१३ कार्य-कारण-भाव	४९५
१४ अवधिज्ञान	४९६
१५ अवधिज्ञान का विषय	४९६
१६ मन पर्यायिज्ञान	४९७
१७ मन पर्यायिज्ञान का विषय	४९७
१८ अवधि और मन पर्याय की स्थिति	४९७
१९ केवलज्ञान	४९८
२० ज्ञेय और ज्ञान-विभाग	४९९
२१ ज्ञान की नियामक शक्ति	५०१

२२	ज्ञाता और ज्ञेय का सम्बन्ध	५०३
२३	ज्ञान-दर्शन विषयक तीन मान्यताएँ	५०३
२४	ज्ञेय-अज्ञेयवाद	५०५
	◦ पदार्थ की दृष्टि से	५०५
	◦ पर्याय की दृष्टि से	५०५
२५	नियतिवाद	५०६
२६	सर्वज्ञता का पारम्पर्य-भेद	५१०
२	मनोविज्ञान	
१	मनोविज्ञान का आधार	५११
२	त्रिपुटी का स्वरूप	५११
	◦ आत्मा	५१२
	◦ कर्म	५१२
	◦ नो-कर्म	५१३
३	चेतना का स्वरूप और विभाग	५१५
४	शरीर और चेतना का सम्बन्ध	५१५
५	शरीर की बनावट और चेतना का विकास	५१६
६	मन क्या है ?	५१७
७	शरीर और मन का पारस्परिक प्रभाव	५१८
८	इन्द्रिय और मन का ज्ञान-क्रम	५१९
	◦ अविच्युति	५१९
	◦ वासना	५१९
	◦ स्मृति	५२०
९	इन्द्रिय और मन की सापेक्ष-निरपेक्ष वृत्ति	५२०
१०	मन इन्द्रिय है या नहीं ?	५२१
११	मानसिक अवग्रह	५२१
१२	मन की व्यापकता	५२१
	◦ विषय की दृष्टि से	५२२
	◦ काल की दृष्टि से	५२२
१३	विकास का तरतमभाव	५२५
१४	इन्द्रिय और मन का विभाग-क्रम तथा प्राप्ति-क्रम	५२६
१५	उपयोग	५२७
१६	संज्ञाएँ	५२८
	◦ आहार-संज्ञा	

० भय-सज्ञा	५२८
० मैथुन-सज्ञा	५२८
० परिग्रह-सज्ञा	५२८
० ओष-सज्ञा	५२९
० लोक-सज्ञा	५२९
१७ कषाय	५२९
१८ नो-कषाय	५३०
१९ उपयोग के दो प्रकार	५३०
२० अव्यक्त और व्यक्त चेतना	५३०
२१ मानसिक विकास	५३१
२२ बुद्धि का तरतमभाव	५३१
२३ मानसिक योग्यता के तत्त्व	५३३
२४ चेतना की विभिन्न प्रवृत्तियाँ	५३३
२५ स्वप्न-विज्ञान	५३४
२६ भावना	५३५
२७ श्रद्धान	५३६
२८ लेश्या	५३७
२९ ध्यान	५३७

## पाचवा खण्ड प्रमाण-मीमासा

### १ जैन-न्याय

१ न्याय और न्यायशास्त्र	५४१
२ न्यायशास्त्र की उपयोगिता	५४२
३ अर्थसिद्धि के तीन रूप	५४४
४ जैन न्याय का उद्गम और विकास	५४४
५ जैन न्याय की मौलिकता	५४५
६ हेतु	५५२
० चार प्रकार के हेतु	५५२
७ आहरण	५५३
० आहरण के दोष	५५३
८ वाद के दोष	५५४
९ विवाद	५५४



१० प्रमाण-व्यवस्था का आगमिक आधार	५५५
११ अनेकान्त व्यवस्था	५५६
१२ प्रमाण-व्यवस्था	५५८
२ प्रमाण-मीमांसा	
१ प्रमाण का लक्षण	५५९
२ ज्ञान की करणता	५५९
३ प्रमाण की परिभाषा का क्रमिक विकास	५६०
४ प्रामाण्य का नियामक तत्त्व	५६२
५ प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पत्ति	५६३
६ प्रामाण्य-निश्चय के दो रूप—स्वत और परत	५६४
० स्वत प्रामाण्य-निश्चय	५६४
० परत प्रामाण्य-निश्चय	५६४
७ अयथाथ ज्ञान या समागोप	५६५
० विग्रयं	५६५
० सशय	५६६
० अनध्यवसाय	५६६
८ अयथार्थ ज्ञान के हेतु	५६७
९ अयथार्थ ज्ञान के दो पहलू	५६८
१० प्रमाण सख्या	५७१
११ प्रमाण-भेद का निमित्त	५७२
१२ प्रमाण-विभाग	५७४
३ प्रत्यक्ष-प्रमाण	
१ प्रत्यक्ष	५७५
२ प्रत्यक्ष-परिवार	५७५
३ प्रत्यक्ष का लक्षण	५७६
४ समन्वय का फलित रूप	५७७
५ केवलज्ञान	५७७
६ व्यवहार-प्रत्यक्ष	५७८
० अवग्रह	५७९
० ईहा	५८०
० अवाय	५८१
० धारणा	५८१
७ व्यवहार-प्रत्यक्ष का क्रमविभाग	५८२

८ ईहा और तर्क का भेद	५८३
९ प्राप्यकारी और अप्राप्यकारी	५८३
१० अवग्रह आदि का कालमान	५८५

#### ४ • परोक्ष प्रमाण

१ परोक्ष	५८७
२ स्मृति प्रामाण्य	५८८
३ प्रत्यभिज्ञा	५८८
४ तर्क	५९०
५ तर्क का प्रयोजकत्व	५९१
६ अनुमान	५९१
७ अनुमान का परिवार	५९१
८ स्वार्थ और परार्थ	५९२
९ व्याप्ति	५९२
१० हेतु भाव और अभाव	५९३
११ साध्य धर्म और धर्मो	५९५
१२ हेतु के प्रकार	५९६
० विधि-साधक उपलब्धि-हेतु	५९६
० निषेध-साधक उपलब्धि-हेतु	५९७
० निषेध-साधक अनुपलब्धि-हेतु	५९८
० विधि-साधक अनुपलब्धि-हेतु	५९९

#### ५ • आगम-प्रमाण

१ आगम	६०२
२ वाक्-प्रयोग	६०३
३ शब्द की अर्थ-बोधकता	६०५
४ शब्द और अर्थ का सम्बन्ध	६०५
५ शब्द का याथार्थ्य और अयाथार्थ्य	६०७
६ सत्य-वचन की दस अपेक्षाएँ	६०७
७ प्रमाण-समन्वय	६१४
८ समन्वय	६१६
९ प्रमाता और प्रमाण का भेदाभेद	६१७
१० प्रमाता और प्रमेय का भेदाभेद	६१८
११ प्रमाण और फल का भेदाभेद	६१८

## ६ निक्षेप

१ शब्द-प्रयोग की प्रक्रिया	६१९
२ नाम-निक्षेप	६२०
३ स्थापना-निक्षेप	६२०
४ द्रव्य-निक्षेप	६२१
५ भाव-निक्षेप	६२१
६ नय और निक्षेप	६२३
७ निक्षेप का आधार	६२३
८ निक्षेप पद्धति की उपयोगिता	६२४

## ७ लक्षण

१ लक्षण	६२५
२ स्वभावधर्म-लक्षणा	६२५
३ अवयव-लक्षण	६२६
४ अवस्था-लक्षण	६२६
५ लक्षण के दो रूप	६२६
६ लक्षण के तीन दोष—लक्षणाभास	६२६
७ लक्षणाभास के उदाहरण	६२६
८ वर्णन और लक्षण में भेद	६२७

## ८ कार्यकारणवाद

१ कार्यकारणवाद	६२८
२ कारण-कार्य	६२९
३ विविध विचार	६३०
४ कारण-कार्य जानने की पद्धति	६३१
५ परिणमन के हेतु	६३१

## परिशिष्ट

१ पट्टावलि	६३७
२ साहित्य	६४१
३ कर्म	६४६
४ नामानुक्रम	६६०
५ प्रयुक्त ग्रन्थ-सूची	६७६

# परम्परा और कालचक्र



## शाश्वत प्रश्न और जैन दर्शन

हम जिस जगत् में जी रहे हैं वह क्या है ? वह कहा है ? वह कब से है ? वह एक-रूपी है या बहुरूपी ? वह किसकी रचना है ? ये प्रश्न अनादिकाल से मनुष्य के मन को आलोकित करते रहे हैं। मनुष्य इन्हीं प्रश्नों का उत्तर पाने के लिए दर्शन की वेदी तक पहुँचा है।

दर्शन देखने की पद्धति है। हम वस्तु को दो साधनों से देखते हैं। पहला साधन है—प्रत्यक्षीकरण या साक्षात्कार और दूसरा साधन है—हेतुवाद।

ध्यान-सिद्ध मनुष्य विश्व को अन्तर्दृष्टि से देखता है। बौद्धिक मनुष्य उसे तार्किक दृष्टि से देखता है। अन्तर्दृष्टि वैयक्तिक साधना से फलित ज्ञान है। इस-लिए उसके अध्ययन की कोई प्रक्रिया नहीं है। तर्क मनुष्य के ऐन्द्रियिक अनुभवों (साहचर्य नियमों) से फलित ज्ञान है। वह सामूहिक बोध है, इसलिए उसके अध्ययन की प्रक्रिया है। अन्तर्दृष्टि से दृष्ट तत्त्वों का प्रतिपादक शास्त्र दर्शन-शास्त्र कहलाता है।

तार्किक ज्ञान से उपलब्ध तत्त्वों तथा तार्किक प्रक्रिया का प्रतिपादक शास्त्र तर्कशास्त्र कहलाता है।

आज दोनों प्रकार के शास्त्र बहुत एकात्मक हो गए हैं। अतः दर्शनशास्त्र शब्द से उन दोनों का बोध होता है।

भगवान् महावीर अन्तर्दृष्टा थे। उनके उत्तरवर्ती आचार्य तार्किक प्रतिभा के धनी थे। आज का जैन दर्शन उन दोनों के निरूपण का प्रतिफलन है।

जैन दर्शन ने उन शाश्वत प्रश्नों का उत्तर दिया है

१ यह जगत् चेतन और अचेतन द्रव्यों का समवाय है।

२ यह अनत आकाश का मध्यवर्ती आकाश खड है। समग्र आकाश की

तुलना में यह एक बिंदु जैसा है ।

३ यह शाश्वत है । इसका आदि-बिंदु नहीं है ।

४ यह परिवर्तनशील भी है—प्रतिदिन नए-नए रूपों में बदलता रहता है ।

५ यह अनादि है, इसलिए किसी महाशक्ति की कृति नहीं है ।

तत्त्व-मीमांसा के प्रसंग में इन प्रश्नों पर विस्तार से चर्चा की जाएगी । इति-हास खड में केवल इतना ही प्रासंगिक है कि हमारा जगत् शाश्वत और अशाश्वत का सामंजस्य है ।

भगवान् महावीर ने स्कन्दक सन्यासी से कहा था—“स्कन्दक ! ऐसा कोई क्षण न था, न है और न होगा जिसमें इस जगत् का अस्तित्व न हो ।” यह अस्तित्व की दृष्टि से जगत् की शाश्वतता का प्रतिपादन है ।

भगवान् ने जमालि से कहा था—“जमालि ! इस जगत् में कालचक्र गतिशील रहता है—अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी का क्रम चालू रहता है । फलतः जगत् का आवलिक स्वरूप बदलता रहता है ।”

यह परिवर्तन की दृष्टि से जगत् की अशाश्वतता का प्रतिपादन है । ऐतिहासिक अध्ययन के लिए जगत् का परिवर्तनशील रूप ही हमारे लिए उपयोगी है ।

### कालचक्र

कालचक्र जागतिक ह्रास और विकास के क्रम का प्रतीक है । काल का पहिया नीचे की ओर जाता है तब भौगोलिक परिस्थिति तथा मानवीय सभ्यता और संस्कृति ह्रासोन्मुखी होती है । काल का पहिया जब ऊपर की ओर आता है तब वे विकासोन्मुखी होती हैं ।

काल की इस ह्रासोन्मुखी गति को अवसर्पिणी और विकासोन्मुखी गति को उत्सर्पिणी कहा जाता है ।

अवसर्पिणी में वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श, सहनन, सस्थान, आयुष्य, शरीर, सुख आदि पर्यायों की क्रमशः अवनति होती है ।

उत्सर्पिणी में उक्त पर्यायों की क्रमशः उन्नति होती है । वह अवनति और उन्नति सामूहिक होती है, वैयक्तिक नहीं होती ।

अवसर्पिणी की चरम सीमा ही उत्सर्पिणी का प्रारम्भ है और उत्सर्पिणी का अन्त अवसर्पिणी का जन्म है ।

प्रत्येक अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी के छह-छह पर्व होते हैं

१ सुषम-सुषमा

२ सुषमा

३ सुषम-दुषमा

४ दुषम-सुषमा

५ दुःपमा ।

६ दुःपम-दुःपमा

ये छह अवसर्पिणी के पर्व हैं ।

उत्सर्पिणी के छह पर्व इस व्यतिक्रम से होते हैं

१ दुःपम-दुःपमा

२ दुःपमा

३ दुःपम-सुषमा

४ सुषम-दुःपमा

५ सुषमा

६ सुषम-सुषमा ।

## १ सुपम-सुषमा

आज हम अवसर्पिणी के पाचवें पर्व—दुःपमा में जी रहे हैं । हमारे युग का जीवन-क्रम सुषम-सुषमा से शुरू होता है । उस समय भूमि स्निग्ध थी । वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श अत्यन्त मनोज्ञ थे । मिट्टी की मिठास आज की चीनी से अनन्त गुना अधिक थी । कर्मभूमि थी किन्तु अभी कर्मयुग का प्रवर्तन नहीं हुआ था । पदार्थ अति स्निग्ध थे । इस युग के मनुष्य तीन दिन के अंतर से अरहर की दाल जितनी-सी वनस्पति खाते और तृप्त हो जाते । खाद्य पदार्थ अप्राकृतिक नहीं थे । विकार बहुत कम थे इसलिए उनका जीवन-काल बहुत लम्बा होता था । वे तीन पल्य तक जीते थे । अकाल-मृत्यु कभी नहीं होती थी । वातावरण की अत्यन्त अनुकूलता थी । उनका शरीर तीन गाउ ऊँचा था । वे स्वभाव से शान्त और सतुष्ट होते थे । यह चार कोटि-कोटि का एकान्त सुखमय पर्व बीत गया ।

## २ सुषमा

तीन कोटि-कोटि सागर का दूसरा सुखमय पर्व शुरू हुआ । इसमें भोजन दो दिन के अंतर से होने लगा । उसकी मात्रा बेर के फल जितनी हो गई । जीवनकाल दो पल्य का हो गया और शरीर की ऊँचाई दो गाउ की रह गई । इनकी कमी का कारण था भूमि और पदार्थों की स्निग्धता की कमी ।

## ३ सुषम-दुःपमा

काल और आगे बढ़ा । तीसरे सुख-दुःखमय पर्व में और कमी आ गई । एक दिन के अंतर से भोजन होने लगा । उसकी मात्रा आवला के समान हो गई । जीवन का काल-मान एक पल्य हो गया । शरीर की ऊँचाई दो गाउ की हो गई । इस युग की काल-मर्यादा थी एक कोटि-कोटि सागर । इसके अन्तिम चरण में पदार्थों की



स्निग्धता में बहुत कमी हुई। सहज नियमन टूटने लगे। तब कृत्रिम व्यवस्था आयी और इसी समय कुलकर-व्यवस्था को जन्म मिला।

यह कर्म-युग के शैशव-काल की कहानी है। समाज-संगठन अभी नहीं हुआ था। यौगलिक व्यवस्था चल रही थी। एक जोड़ा ही सब कुछ होता था। न कुल था, न वर्ग और न जाति। समाज और राज्य की बात बहुत दूर थी। जनसंख्या कम थी। माता-पिता की मृत्यु से छह माह पहले एक युगल जन्म लेता, वही दम्पति होता। विवाह-रस्सा का उदय नहीं हुआ था। जीवन की आवश्यकता बहुत सीमित थी। न खेती होती थी, न कपड़ा बनता था और न मकान बनते थे। उनके भोजन, वस्त्र और निवास के साधन कल्प-वृक्ष थे। शृंगार और आमोद-प्रमोद, विद्या, कला और विज्ञान का कोई नाम नहीं जानता था। न कोई बाहन था और न कोई यात्री। गाव वैसे नहीं थे। न कोई स्वामी था और न सेवक। शासन और शासित भी नहीं थे। न कोई शोषक था और न कोई शोषित। पति-पत्नी या जन्म-जनक के सिवा सम्बन्ध जैसी कोई वस्तु ही नहीं थी।

धर्म और उसके प्रचारक भी नहीं थे। उस समय के लोग सहज धर्म के अधिकारी और शान्त-स्वभाव वाले थे। चुगली, निन्दा, आरोप जैसे मनोभाव जन्मे ही नहीं थे। हीनता और उत्कर्ष की भावनाएँ भी उत्पन्न नहीं हुई थी। लड़ने-झगड़ने की मानसिक ग्रन्थियाँ भी नहीं थी। वे शास्त्र और शास्त्र दोनों से अनजान थे।

अग्रहाचर्य सीमित था, मार-काट और हत्या नहीं होती थी। न सग्रह था, न चोरी और असत्य। वे सदा सहज आनन्द और शान्ति में लीन रहते थे।

कालचक्र का पहला भाग (अर) बीता। दूसरा और तीसरा भी लगभग बीत गया।

सहज समृद्धि का क्रमिक ह्रास होने लगा। भूमि का रस चीनी से अनन्त गुना मीठा था, वह कम होने लगा। उसके वर्ण, गन्ध और स्पर्श की श्रेष्ठता भी कम हुई।

युगल मनुष्यों के शरीर का परिमाण भी घटता गया। तीन, दो और एक दिन के बाद भोजन करने की परम्परा भी टूटने लगी। कल्प-वृक्षों की शक्ति भी क्षीण हो चली।

यह यौगलिक व्यवस्था के अन्तिम दिनों की कहानी है।

## कुलकर-व्यवस्था

असंख्य वर्षों के बाद नये युग का आरम्भ हुआ। यौगलिक व्यवस्था धीरे-धीरे टूटने लगी। दूसरी कोई व्यवस्था अभी जन्म नहीं पायी। सक्कान्ति-काल चल रहा था। एक ओर आवश्यकता-पूर्ति के साधन कम हुए तो दूसरी ओर जनसंख्या और जीवन की आवश्यकताएँ कुछ बढ़ीं। इस स्थिति में आपसी सघर्ष और लूट-खसोट

होने लगी। परिस्थिति की विवशता ने क्षमा, शान्ति, सौम्य आदि सहज गुणों में परिवर्तन ला दिया। अपराधी मनोवृत्ति का बीज अकुरित होने लगा।

अपराध और अव्यवस्था ने उन्हें एक नयी व्यवस्था के निर्माण की प्रेरणा दी। उसके फलस्वरूप 'कुल' व्यवस्था का विकास हुआ। लाग 'कुल' के रूप में संगठित होकर रहने लगे। उन कुलों का एक मुखिया होता, वह कुलकर कहलाता। उसे दण्ड देने का अधिकार होता। वह सब कुलों की व्यवस्था करता, उनकी सुविधाओं का ध्यान रखता और लूट-खसोट पर नियन्त्रण रखता। यह शासन-तन्त्र का ही आदि-रूप था।

मनुष्य प्रकृति से पूरा भला ही नहीं होता और पूरा बुरा ही नहीं होता। उस में भलाई और बुराई दोनों के बीज होते हैं। परिस्थिति का योग पा वे अकुरित हो उठते हैं। देश, काल, पुरुषार्थ, कर्म और नियति के योग की सह-स्थिति का नाम है—परिस्थिति। वह व्यक्ति की स्वभावगत वृत्तियों की उत्तेजना का हेतु बनती है। उससे प्रभावित व्यक्ति बुरा या भला बन जाता है।

जीवन की आवश्यकताएं कम थीं। उसके निर्वाह के साधन सुलभ थे। उस समय मनुष्य को संग्रह करने और दूसरों द्वारा अधिकृत वस्तु को हड़पने की बात नहीं सूझी। इसके बीज उसमें थे, पर उन्हें अकुरित होने का अवसर नहीं मिला। ज्यों ही जीवन की थोड़ी आवश्यकताएं बढ़ी, उसके निर्वाह के साधन कुछ दुर्लभ हुए कि लोगों में संग्रह और अपहरण की भावना उभर आयी। जब तक लोग स्वयं शासित थे, तब तक बाहर का शासन नहीं था। जैसे-जैसे स्व-गत शासन टूटता गया, वैसे-वैसे बाहरी शासन बढ़ता गया। यह कार्य-कारणवाद या एक के चले जाने पर दूसरे के विकसित होने की कहानी है।

कुलकर सात हुए हैं, उनके नाम ये हैं

- १ विमलवाहन
- २ चक्षुष्मान्
- ३ यशस्वी
- ४ अभिचन्द्र
- ५ प्रसेनजित
- ६ मरुदेव
- ७ नाभि

## राजतन्त्र और दण्डनीति

कुलकर-व्यवस्था में तीन दण्ड-नीतियां प्रचलित हुईं। पहले कुलकर विमल-वाहन के समय में 'हाकर' नीति का प्रयोग हुआ। उस समय के मनुष्य न्याय अनुशासित और नज्जाशील थे। 'हा ! तूने यह क्या किया !' ऐसा कहना गुन्ग

दूमर कुलकर नक्षत्रगान् के समय भी यही नीति चली । तीमरे और चौथे— राजाजी और अभिमान् कुलकर के समय में छोटे अपराध के लिए 'हाकार' और बड़े अपराध के लिए 'भाकार' (मत करो) नीति का प्रयोग किया गया ।

पानवें, छठे और गानवें—प्रमेनजित, मन्देन और नाभि कुलकर के समय में 'धिवत्तार' नीति चली । छोटे अपराध के लिए 'हाकार', मध्यम अपराध के लिए 'भाकार' और बड़े अपराध के लिए 'धिवत्तार' नीति का प्रयोग किया गया । उस समय के मनुष्य अति-मात्त ऋजु, मर्यादा-प्रिय और स्वय-शासित थे । वेद-प्रदर्शन, नियेध और विस्मय—ये मृत्यु-दण्ड में अधिक होते ।

अभी नाभि का नेतृत्व चल ही रहा था । युगलों को जो कल्प-वृक्षों से प्रकृतिसिद्ध भोजन मिलता था, वह अपर्याप्त हो गया । जो युगल शान्त और प्रसन्न थे, उनमें क्रोध का उदय होने लगा । वे आपस में नठने-झगड़ने लगे । 'धिवत्तार' नीति का उत्पन्न होने लगा । जिन युगलों ने क्रोध, लड़ाई जैसी स्थितियाँ न कभी देखी और न कभी सुनी—वे इन स्थितियों में घबरा गए । वे मिले और ऋषभकुमार के पास पहुँचे और मर्यादा के उत्तथन से उत्पन्न स्थिति का निवेदन किया । ऋषभ ने कहा—“इस स्थिति पर नियन्त्रण पाने के लिए राजा की आवश्यकता है ।”

“राजा कौन होता है ?” युगलों ने पूछा ।

ऋषभ ने राजा का कार्य समझाया । शक्ति के केन्द्रीकरण की कल्पना उन्हें दी । युगलों ने कहा—“हममें आप सर्वाधिक ममर्थ हैं । आप ही हमारे राजा बनें ।”

ऋषभकुमार बोले—“आप मेरे पिता नाभि के पास जाइये, उनमें राजा की याचना कीजिए । वे आपको राजा देंगे ।” वे चले, नाभि को सारी स्थिति से परिचित कराया । नाभि ने ऋषभ को उनका राजा घोषित किया । वे प्रसन्न हो लौट गए ।

ऋषभ का राज्याभिषेक हुआ । उन्होंने राज्य-संचालन के लिए नगर बसाया । वह बहुत विशाल था । उसका नाम रग्रा विनीता—अयोध्या । ऋषभ प्रथम राजा बने । शेष जनता प्रजा बन गई । वे प्रजा का अपनी सन्तान की भाँति पालन करने लगे । गाँवों और नगरों का निर्माण हुआ । लोग अरण्य-वास से हट भवनवासी बन गए । ऋषभ की क्रान्तिकारी और जन्मजात प्रतिभा से लोग नये युग के निर्माण की ओर चल पड़े । उन्होंने राज्य की समृद्धि के लिए गायों, घोड़ों और हाथियों का संग्रह किया । असाधु लोगों पर शासन और साधु लोगों की सुरक्षा के लिए उन्होंने अपना मन्त्रिमंडल बनाया ।

चोरी, लूट-खसोट न हो, नागरिक जीवन व्यवस्थित रहे—इसके लिए उन्होंने आरक्षक दल स्थापित किया ।

राज्य की शक्ति को कोई चुनौती न दे सके, इसलिए उन्होंने चतुरंग सेना और

सेनापतियों की व्यवस्था की ।

साम, दान, भेद और दण्ड-नीति का प्रवर्तन हुआ ।

ऋषभ की दण्ड-व्यवस्था के चार अंग थे

१ परिभाषक—थोड़े समय के लिए नजरबन्द करना—क्रोधपूर्ण शब्दों में अपराधी को 'यही बैठ जाओ' का आदेश देना ।

२ मडलिबन्ध—नजरबन्द करना—नियमित क्षेत्र से बाहर न जाने का आदेश देना ।

३. बन्ध—बधन का प्रयोग ।

४ घात—डंडे का प्रयोग ।<sup>१</sup>

औषध को व्याधि का प्रतिकार माना जाता है, वैसे ही दण्ड अपराध का प्रतिकार माना जाने लगा । इन नीतियों में राजतन्त्र जमने लगा और अपराधी चार भागों में बंट गए । आरक्षक वर्ग के सदस्य 'उग्र', मन्त्रि परिषद् के सदस्य 'भोज', परामर्शदात्री समिति के सदस्य या प्रान्तीय प्रतिनिधि 'राजन्य' और शेष कर्मचारी 'क्षत्रिय' कहलाए ।

ऋषभ ने अपने ज्येष्ठ पुत्र भरत को अपना उत्तराधिकारी चुना । यह क्रम राजतन्त्र का अंग बन गया । यह युगो तक विकसित होता रहा ।

## विवाह-पद्धति का प्रारम्भ

नाभि अन्तिम कुलकर थे । उनकी पत्नी का नाम था 'मरुदेवा' । उनके पुत्र का जन्म हुआ । उसका नाम रखा गया 'उसभ' या 'ऋषभ' । इनका शैशव बदलते हुए युग का प्रतीक था । युगल के एक साथ जन्म लेने या मरने की सहज-व्यवस्था भी शिथिल हो गई । उन्ही दिनों एक युगल जन्मा । उसके माता-पिता ने उसे ताड़ के वृक्ष के नीचे सुला दिया । उसका फल बच्चे के सिर पर गिरा और वह मर गया । उस युग की वह पहली अकाल-मृत्यु थी । अब वह बालिका अकेली रह गई । थोड़े समय बाद उसके माता-पिता मर गए । उस अकेली बालिका को अन्य युगलों ने आश्चर्य की दृष्टि से देखा । वे उसे कुलकर नाभि के पास ले गए । नाभि ने उसे ऋषभ की पत्नी के रूप में स्वीकार कर लिया । ऋषभ युवा हो गए । उन्होंने अपनी सहोदरी सुमगला के साथ सुनदा को स्वयं व्याहा । यही से विवाह-पद्धति का उदय हुआ । इसके बाद लोग अपनी सहोदरी के अतिरिक्त भी दूसरी कन्याओं से विवाह करने लगे ।

## खाद्य-समस्या का समाधान

कुलकर युग में लोगों की भोजन-सामग्री थी—कन्द, मूल, पत्र, पुष्प और

१ आवश्यक निर्मुक्ति गाथा—२१७, २१८ ।

फन। वढती हुई जनसंख्या के लिए कन्द आदि पर्याप्त नहीं रहे और वनवासी लोग गृहवासी होने लगे। इससे पूर्व प्राकृतिक वनस्पति प्राप्त थी। अब वोए हुए बीज से अनाज होने लगा।

वे पकाना नहीं जानते थे और न उनके पास पकाने का कोई साधन था। वे कच्चा अनाज खाते थे। समय बदला। कच्चा अनाज दुष्पाच्य हो गया। लोग ऋषभ के पास पहुँचे और अपनी समस्या का समाधान माँगा। ऋषभ ने अनाज को हाथों से घिसकर खाते की सलाह दी। लोगों ने वैसा ही किया। कुछ समय बाद वह विधि भी असफल होने लगी। ऋषभ अग्नि की बात जानते थे। किन्तु वह काल एकान्त स्निग्ध था। जैसे काल में अग्नि उत्पन्न हो नहीं सकती। एकान्त स्निग्ध और एकान्त रूक्ष—दोनों काल अग्नि की उत्पत्ति के योग्य नहीं होते।

समय के चरण आगे बढ़े। काल स्निग्ध-रूक्ष बना, तब वृक्षों की टक्कर से अग्नि उत्पन्न हुई, वह फैली। वन जलने लगे। लोगों ने उस अपूर्व वस्तु को देखा और उसकी सूचना ऋषभ को दी। उन्होंने अग्नि का उपयोग और पाक-विद्या का प्रशिक्षण दिया। खाद्य-समस्या का समाधान हो गया।

## शिल्पकला और व्यवसाय का प्रशिक्षण

ऋषभ ने अपने ज्येष्ठ पुत्र भरत को ७२ कलाएँ सिखलाई। कनिष्ठ पुत्र बाहु-वली को प्राणी की लक्षण विद्या का उपदेश दिया। बड़ी पुत्री ब्राह्मी को अठारह लिपियों और सुन्दरी को गणित का अध्ययन कराया। धनुर्वेद, अर्थशास्त्र, चिकित्सा-शास्त्र, क्रीडाविधि आदि-आदि विद्याओं का प्रवर्तन कर लोगों को सुव्यवस्थित और सुसंस्कृत बना दिया।

अग्नि की उत्पत्ति ने विकास का स्रोत खोल दिया। पात्र, औजार, वस्त्र, चित्र आदि शिल्पों का जन्म हुआ। अन्नपाक के लिए पात्र-निर्माण आवश्यक हुआ। कृषि, गृह-निर्माण आदि के लिए औजार आवश्यक थे, इसलिए लोहकार शिल्प का आरम्भ हुआ। सामाजिक जीवन में वस्त्र-शिल्प और गृह-शिल्प को जन्म दिया।

नख, केश आदि को काटने के लिए नापित-शिल्प (क्षौर-कर्म) का प्रवर्तन हुआ। इन पाँचों शिल्पों का प्रवर्तन अग्नि की उत्पत्ति के बाद हुआ।

पदार्थों के विकास के साथ-साथ उनके विनिमय की आवश्यकता अनुभूत हुई। उस समय ऋषभ ने व्यवसाय का प्रशिक्षण दिया।

कृषिकार, व्यापारी और रक्षक-वर्ग भी अग्नि की उत्पत्ति के बाद बने। कहा जा सकता है—अग्नि ने कृषि के उपकरण, आयात-निर्यात के साधन और अस्त्र-शस्त्रों को जन्म दे मानव के भाग्य को बदल दिया।

पदार्थ बढ़े तब परिग्रह में ममता बढ़ी, संप्रह होने लगा। कौटुम्बिक ममत्व भी बढ़ा। लोकैवणा और धनैवणा के भाव जाग उठे।

## सामाजिक परम्पराओं का सूत्रपात

पहले मृतको की दाहक्रिया नहीं की जाती थी, अब लोग मृतको को जलाने लगे। पहले पारिवारिक ममत्व नहीं था, अब वह विकसित हो गया। इसलिए मृत्यु के बाद लोग रोने लगे। उसकी स्मृति में वेदी और स्तूप बनाने की प्रथा भी चल पड़ी। नाग-पूजा और अन्य कई उत्सव भी लोग मनाने लगे।

इस प्रकार समाज में कुछ परम्पराओं ने जन्म ले लिया।

### धर्म-तीर्थ-प्रवर्तन

कर्तव्य-बुद्धि से लोक-व्यवस्था का प्रवर्तन कर ऋषभ राज्य करने लगे। बहुत लम्बे समय तक वे राजा रहे। जीवन के अंतिम भाग में वे राज्य त्यागकर मुनि बने। मोक्ष-धर्म का प्रवर्तन हुआ। यौगलिक काल में क्षमा, सन्तोष आदि सहज धर्म ही था। हजार वर्ष की साधना के बाद भगवान् ऋषभ को कैवल्य-लाभ हुआ। साधु, साध्वी, श्रावक, श्राविका—इन चार तीर्थों की स्थापना की। मुनि-धर्म के पाँच महाव्रत और गृहस्थ-धर्म के बारह-व्रतों का उपदेश दिया। साधु-साध्वियों का सघ बना। श्रावक-श्राविकाएँ भी बनीं।

### साम्राज्य-लिप्सा

भगवान् ऋषभ कर्म-युग के पहले राजा थे। अपने सौ पुत्रों को अलग-अलग राज्यों का भार सौंप वे मुनि बन गए। सबसे बड़ा पुत्र भरत था। वह चक्रवर्ती सम्राट् बनना चाहता था। उसने अपने ९८ भाइयों को अपने अधीन करना चाहा। सबके पास दूत भेजे। ९८ भाई मिले। आपस में परामर्श कर भगवान् ऋषभ के पास पहुँचे। सारी स्थिति भगवान् ऋषभ के सामने रखी। दुविधा की भाषा में पूछा—‘भगवन् ! क्या करें ? बड़े भाई से लड़ना नहीं चाहते और अपनी स्वतन्त्रता को खोना भी नहीं चाहते। भाई भरत ललचा गया है। आपके दिये हुए राज्य को वह हमसे वापस लेना चाहता है। हम उससे लड़ें तो भ्रातृ-युद्ध की गलत परम्परा पड़ जाएगी। बिना लड़े राज्य सौंप दें तो साम्राज्य का रोग बढ़ जाएगा। परमपिता ! इस दुविधा से उबारिए !’

भगवान् ने कहा—‘पुत्रो ! तुमने ठीक सोचा। लड़ना भी बुरा है और क्लीव होना भी बुरा है। राज्य दो परो वाला पक्षी है। उसका भजवृत्त पर युद्ध है। उसकी उड़ान में पहले वेग होता है, अन्त में थकान। वेग में से चिन्तागिरिया उछलती हैं। उड़ाने वाले लोग उसमें जल जाते हैं। उड़ने वाला चलता-चलता थक जाता है। शेष रहती है निराशा और अनुताप।

‘पुत्रो ! तुम्हारी समझ सही है। युद्ध बुरा है—विजेता के लिए भी और

पराजित के लिए भी । पराजित अपनी सत्ता को गंवाकर पछताता है और विजेता कुछ नहीं पाकर पछताता है । प्रतिशोध की चिंता जलाने वाला उसमें स्वयं न जले यह कभी नहीं होता ।

‘राज्य रूपी पक्षी का दूसरा पर दुर्बल है । वह है कायरता’ । मैं तुम्हें कायर बनने की सलाह भी कैसे दे सकता हूँ ? पुत्रो ! मैं तुम्हें ऐसा राज्य देना चाहता हूँ, जिसके साथ लड़ाई और कायरता की कड़ियां जुड़ी हुई नहीं हैं ।’

भगवान् की आश्वासन-भरी वाणी सुन वे सारे के सारे खुशी से झूम उठे । आशा-भरी दृष्टि से एकटक भगवान् की ओर देखने लगे । भगवान् की भावना को वे नहीं पकड़ सके । भौतिक जगत् की सत्ता और अधिकारी से परे कोई राज्य हो सकता है—यह उनकी कल्पना में नहीं समाया । उनकी किसी विचित्र भ्रू-खण्ड को पाने की लालसा तीव्र हो उठी । भगवान् इसीलिए तो भगवान् थे कि उनके पास कुछ भी नहीं था । उत्सर्ग की चरम रेखा पर पहुँचने वाले ही भगवान् बनते हैं । सग्रह के चरम बिन्दु पर पहुँच कोई भगवान् बना हो—ऐसा एक भी उदाहरण नहीं है ।

भगवान् ने कहा—‘सयम का क्षेत्र निर्वाध राज्य है । इसे लो । न तुम्हें कोई अधीन करने आया और न वहाँ युद्ध और कायरता का प्रसंग है ।’

पुत्रो ने देखा पिता उन्हें राज्य त्यागने की सलाह दे रहे हैं । पूर्व-कल्पना पर पटाक्षेप हो गया । अकल्पित चित्र सामने आया । आखिर वे भी भगवान् के बैठे थे । भगवान् के मार्गदर्शन का सम्मान किया । राज्य को त्याग स्व-राज्य की ओर चल पड़े । स्व-राज्य की अपनी विशेषताएँ हैं । इसे पाने वाला सब कुछ पा जाता है । राज्य की मोहकता तब तक रहती है, जब तक व्यक्ति स्व-राज्य की सीमा में नहीं चला आता । एक सयम के बिना व्यक्ति सब कुछ पाना चाहता है । सयम के आने पर कुछ भी पाए बिना सब कुछ पाने की कामना नष्ट हो जाती है ।

त्याग शक्तिशाली अस्त्र है । इसका कोई प्रतिद्वन्द्वी नहीं है । भरत का आक्रामक दिल पसीज गया । वह दौड़ा-दौड़ा आया । अपनी भूल पर पछतावा हुआ । भाइयों से क्षमा मागी । स्वतन्त्रतापूर्वक अपना-अपना राज्य सम्हालने को कहा । किन्तु वे अब राज्य-लोभी सम्राट् भरत के भाई नहीं रहे थे । वे अकिंचन जगत् के भाई बन चुके थे । भरत का भ्रातृ-प्रेम अब उन्हें नहीं ललचा सका । वे उसकी लालची आँखों को देख चुके थे । इसलिए उसकी गीली आँखों का उन पर कोई असर नहीं हुआ । भरत हाथ मलते हुए घर लौट गया ।

साम्राज्यवाद एक मानसिक प्यास है । वह उभरने के बाद सहसा नहीं बुझती । भरत ने एक-एक कर सारे राज्यों को अपने अधीन कर लिया । बाहुबलि को उसने नहीं छोड़ा । अठ्ठानवें भाइयों के राज्य-त्याग को वह अब भी नहीं भूला था । अन्तर्द्वन्द्व चलता रहा । एकछत्र राज्य का सपना पूरा नहीं हुआ । असयम का जगत्

ही ऐसा है, जहा सब कुछ पाने पर भी व्यक्ति को अकिंचनता की अनुभूति होती रहती है।

## युद्ध का पहला चरण

दूत के मुह से भरत का सन्देश सुन बाहुबलि की भृकुटी तन गई। दवा हुआ रोष उभर आया। कापते होठों से कहा—‘दूत ! भरत अब भी भूखा है ? अपने अट्ठानवे सगे भाइयों का राज्य हड़पकर भी तृप्त नहीं बना। हाय ! यह कैसी मनोदशा है ! साम्राज्यवादी के लिए निषेध जैसा कुछ होता ही नहीं। मेरा बाहुबल किससे कम है ? क्या मैं दूसरे राज्यों को नहीं हड़प सकता ? किन्तु यह मानवता का अपमान, शक्ति का दुरुपयोग और व्यवस्था का भग है, मैं ऐसा कार्य नहीं कर सकता। व्यवस्था के प्रवर्तक हमारे पिता हैं। उनके पुत्रों को उसे तोड़ने में लज्जा का अनुभव होना चाहिए। शक्ति का प्राधान्य पशु-जगत् का चिह्न है। मानव-जगत् में विवेक का प्राधान्य होना चाहिए। शक्ति का सिद्धान्त पनपा तो बच्चों और बूढ़ों का क्या बनेगा ? युवक उन्हें चट कर जाएंगे। रोगी, दुर्बल और अपंग के लिए यहा कोई स्थान नहीं रहेगा। फिर तो यह सारा विश्व रौद्र बन जाएगा। क्रूरता के साथी हैं—ज्वाला-स्फुलिंग, ताप और सर्वनाश। क्या मेरा भाई अभी-अभी समूचे जगत् को सर्वनाश की ओर ढकेलना चाहता है ? आक्रमण एक उन्माद है। आक्रान्ता उससे वेभान हो दूसरों पर टूट पड़ता है।

‘भरत ने ऐसा ही किया। मैं उसे चुप्पी साधे देखता रहा। अब उस उन्माद के रोग का शिकार मैं हूँ। हिंसा से हिंसा की आग नहीं बुझती—यह मैं जानता हूँ। आक्रमण को अभिशाप मानता हूँ। किन्तु आक्रमणकारी को सहूँ—यह मेरी तितिक्षा से परे है। तितिक्षा मनुष्य के उदात्त चरित्र की विशेषता है। किन्तु उसकी भी एक सीमा है। मैंने उसे निभाया है। तोड़ने वाला समझता ही नहीं तो आखिर जोड़ने वाला कब तक जोड़े ?’

भरत की विशाल सेना ‘बहली’ की सीमा पर पहुँच गई। इधर बाहुबलि अपनी छोटी-सी सेना सत्रा आक्रमण को विफल करने आ गया। भाई-भाई के बीच युद्ध छिड़ गया। स्वाभिमान और स्वदेश-रक्षा की भावना से भरी हुई बाहुबलि की छोटी-सी सेना ने सम्राट् की विशाल सेना को भागने के लिए विवश कर दिया। सम्राट् की सेना ने फिर पूरी तैयारी के साथ आक्रमण किया। दुवारा भी मुह की खानी पड़ी। लम्बे समय तक आक्रमण और वचाव की लड़ाइयाँ होती रही। आखिर दोनों भाई सामने आ खड़े हुए। तादात्म्य आखों पर छा गया। सकोच के घेरे में दोनों ने अपने आपको छिपाना चाहा, किन्तु दोनों विवश थे। एक के सामने साम्राज्य के सम्मान का प्रश्न था, दूसरे के सामने स्वाभिमान का। वे विनय और वात्सल्य की मर्यादा को जानते हुए भी रणभूमि में उतर आए।



दृष्टि-युद्ध, मुष्टि-युद्ध आदि पांच प्रकार के युद्ध निर्णीत हुए। उन सब में सम्राट् पराजित हुआ। विजयी हुआ बाहुबलि। भरत को छोटे भाई से पराजित होना बहुत चुभा। वह आवेग को रोक न सका। मर्यादा तोड़ बाहुबलि पर चक्र का प्रयोग कर डाला। इस अप्रत्याशित घटना से बाहुबलि का खून उबल गया। प्रेम का स्रोत एक साथ ही सूख गया। वचाव की भावना से विहीन हाथ उठा तो सारे सन्न रह गए। भूमि और आकाश बाहुबलि की विरुद्धावलियों से गूज उठे। भरत अपने अविचारित प्रयोग से लज्जित हो सिर झुकाए खड़ा रहा। सारे लोग भरत की भूल को भुला देने की प्रार्थना में लग गए।

एक साथ लाखों कण्ठों से एक ही स्वर गूजा—‘महान् पिता के पुत्र भी महान् होते हैं। सम्राट् ने अनुचित किया पर छोटे भाई के हाथ से बड़े भाई की हत्या और अधिक अनुचित कार्य होगा। महान् ही क्षमा कर सकता है। क्षमा करने वाला कभी छोटा नहीं होता। महान् पिता के महान् पुत्र। हमें क्षमा कीजिए, हमारे सम्राट् को क्षमा कीजिए।’ इन लाखों कण्ठों की विनम्र स्वर-लहरियों ने बाहुबलि के शौर्य को मार्गान्तरित कर दिया। बाहुबलि ने अपने-आपको सम्हाला। महान् पिता की स्मृति ने वेग का शमन किया। उठा हुआ हाथ विफल नहीं लौटता। उसका प्रहार भरत पर नहीं हुआ। वह अपने सिर पर लगा। सिर के बाल नीचे डाले और अपने पिता के पथ की ओर चल पड़ा।

बाहुबलि के पैर आगे नहीं बढ़े। वे पिता की शरण में चले गए पर उनके पास नहीं गए। अहंकार अब भी वच रहा था। पूर्व-दीक्षित छोटे भाइयों को नमस्कार करने की बात याद आते ही उनके पैर रुक गए। वे एक वर्ष तक ध्यान-मुद्रा में खड़े रहे। विजय और पराजय की रेखाएं अनगिनत होती हैं। असतोष पर विजय पाने वाले बाहुबलि अह से पराजित हो गए। उनका त्याग और क्षमा उन्हें आत्म-दर्शन की ओर ले गए। उनके अह ने उन्हें पीछे ढकेल दिया। बहुत लम्बी ध्यान-मुद्रा के उपरान्त भी वे आगे नहीं बढ़ सके।

‘ये पैर स्तब्ध क्यों हो रहे हैं? मरिता का प्रवाह रुक क्यों रहा है?’ ये शब्द बाहुबलि के कानों को वीघ हृदय को पार कर गए। बाहुबलि ने आँखें खोलیں। देखा, ब्राह्मी और सुन्दरी सामने खड़ी हैं। बहनो की विनम्र-मुद्रा को देख उनकी आँखें झुक गईं।

‘अवस्था से छोटे-बड़े की मान्यता एक व्यवहार है। वह सार्वभौम सत्य नहीं है। ये मेरे पैर गणित के छोटे से प्रश्न में उलझ गए। छोटे भाइयों को मैं नमस्कार कैसे करूँ—इस तुच्छ चिन्तन में मेरा महान् साध्य विलीन हो गया। अवस्था लौकिक मानदण्ड है। लोकोत्तर जगत् में छुटपन और बड़प्पन के मानदण्ड बदल जाते हैं। वे भाई मुझसे छोटे नहीं हैं, उनका चरित्र विशाल है। मेरे अह ने मुझे और छोटा बना दिया। अब मुझे अविलम्ब भगवान् के पास चलना चाहिए।’

पैर उठे कि बन्धन टूट पड़े। नम्रता के उत्कर्ष में समता का प्रवाह वह चला। वे केवली बन गए। सत्य का साक्षात् ही नहीं हुआ, वे स्वयं सत्य बन गए। शिव अब उनका साध्य नहीं रहा, वे स्वयं शिव बन गए। आनन्द अब उनके लिए प्राप्य नहीं रहा, वे स्वयं आनन्द बन गए।

## अनासक्त योग

भरत अब असहाय जैसा हो गया। भाई जैसा शब्द उसके लिए अर्थवान् नहीं रहा। वह सम्राट् बना रहा किन्तु उसका हृदय अब साम्राज्यवादी नहीं रहा। पदार्थ मिलते रहे पर आसक्ति नहीं रही। वह उदासीन-भाव से राज्य-संचालन करने लगा।

भगवान् अयोध्या आए। प्रवचन हुआ। एक प्रश्न के उत्तर में भगवान् ने कहा—‘भरत मोक्ष-नामी है।’ एक सदस्य भगवान् पर विगड गया और उन पर पुत्र के पक्षपात का आरोप लगाया। भरत ने उसे फासी की सजा दे दी। वह घबरा गया, भरत के पैरों में गिर पड़ा और अपराध के लिए क्षमा मागी। भरत ने कहा—‘तेल भरा कटोरा लिए सारे नगर में घूम आओ। तेल की एक बूद नीचे न डालो तो तुम छूट सकते हो। दूसरा कोई विकल्प नहीं है।’

अभियुक्त ने वैसा ही किया। बड़ी सावधानी से नगर में घूम आया और सम्राट् के सामने प्रस्तुत हुआ।

सम्राट् ने पूछा—नगर में घूम आए ?

‘जी, हा।’ अभियुक्त ने सफलता के भाव से कहा।

सम्राट्—नगर में कुछ देखा तुमने ?

अभियुक्त—नहीं, सम्राट् ! कुछ भी नहीं देखा।

सम्राट्—कई नाटक देखे होंगे ?

अभियुक्त—जी, नहीं। मौत के सिवा कुछ भी नहीं देखा।

सम्राट्—कुछ गीत तो सुने होंगे ?

अभियुक्त—सम्राट् की साक्षी से कहता हूँ, मौत की गुनगुनाहट के सिवा कुछ भी नहीं सुना।

सम्राट्—मौत का इतना डर ?

अभियुक्त—सम्राट् इसे क्या जाने ? यह मृत्युदण्ड पानेवाला ही समझ सकता है।

सम्राट्—क्या सम्राट् अमर रहेगा ? कभी नहीं। मौत के मुह से कोई नहीं बच सकता। तुम एक जीवन की मौत से डर गए। न तुमने नाटक देखे और न गीत सुने। मैं मौत की लम्बी परम्परा से परिचित हूँ। यह साम्राज्य मुझे नहीं लुभा सकता।

सम्राट् की करुणापूर्ण आखी ने अभियुक्त को अभय बना दिया। मृत्युदण्ड उसके लिए केवल शिक्षाप्रद था। सम्राट् की अमरत्व-निष्ठा ने उसे मौत से सदा के लिए उबार लिया।

## श्रामण्य की ओर

सम्राट् भरत नहाने को थे। स्नानघर में गए, अगूठी खोली। अगुली की शोभा घट गई। फिर उसे पहना, शोभा बढ़ गई। पर-पदार्थ से शोभा बढ़ती है, यह सौन्दर्य कृत्रिम है—इस चिन्तन में लगे और लगे सहज सौन्दर्य को ढूँढने। भावना का प्रवाह आगे बढ़ा। कर्म-मल को धो डाला। क्षणों में ही मुनि बने, वीतराग बने और केवली बने। भावना की शुद्धि ने व्यवहार की सीमा तोड़ दी। न वेश बदला, न राज-प्रासाद से बाहर निकले, किन्तु इनका आन्तरिक सयम इनसे बाहर निकल गया और वे पिता के पथ पर चल पड़े।

## ऋषभ के पश्चात्

काल का चौथा चरण दुःपम-सुपमा आया। वह ब्यालीस हजार वर्ष कम एक कोटि-कोटि सागर तक रहा। इस अवधि में कर्म-क्षेत्र का पूर्ण विकास हुआ। धर्म बहुत फला-फूला। इस युग में जैन धर्म के बीस तीर्थंकर हुए। यह सारा दर्शन प्रागैतिहासिक युग का है। इतिहास अनन्त अतीत की चरण-धूलि को भी नहीं छू सका है। वह पाच हजार वर्ष को भी कल्पना की आख से देख पाता है।

## सौराष्ट्र की आध्यात्मिक चेतना

बौद्ध साहित्य का जन्म-काल महात्मा बुद्ध के पहले का नहीं है। जैन साहित्य का विशाल भाग भगवान् महावीर के पूर्व का नहीं है। पर थोड़ा भाग भगवान् पार्श्व की परम्परा का भी उसमें मिश्रित है, यह बहुत सम्भव है। भगवान् अरिष्टनेमि की परम्परा का साहित्य उपलब्ध नहीं है।

वेदों का अस्तित्व पाच हजार वर्ष प्राचीन माना जाता है। उपलब्ध साहित्य श्रीकृष्ण के युग का उत्तरवर्ती है। इस साहित्यिक उपलब्धि द्वारा कृष्ण-युग तक का एक रेखाचित्र खींचा जा सकता है। उससे पूर्व की स्थिति सुदूर अतीत में चली जाती है।

छान्दोग्य उपनिषद् के अनुसार श्रीकृष्ण के आध्यात्मिक गुरु धोर आगिरस ऋषि थे<sup>१</sup>।

जैन आगमों के अनुसार श्रीकृष्ण के आध्यात्मिक गुरु वाईसवें तीर्थंकर

अरिष्टनेमि थे। घोर आगिरस ने श्रीकृष्ण को जो धारणा का उपदेश दिया है, वह जैन परम्परा से भिन्न नहीं है। 'तू अक्षित-अक्षय है, अच्युत-अविनाशी है और प्राण-सशित—अतिसूक्ष्मप्राण है।' इस तथ्य को सुनकर श्रीकृष्ण अन्य विद्याओं के प्रति तृष्णाहीन हो गए। जैन दर्शन आत्मवाद की भित्ति पर अवस्थित है। घोर आगिरस ने जो उपदेश दिया, उसका सम्बन्ध आत्मवादी धारणा से है। 'इसीभासिय' में अगिरस नामक प्रत्येक-बुद्ध का उल्लेख है। वे भगवान्-अरिष्टनेमि के शासनकाल में आए थे। इस आधार पर यह सम्भावना की जा सकती है कि घोर आगिरस या तो अरिष्टनेमि के शिष्य या उनके विचारों से प्रभावित कोई सन्यासी रहे होंगे ?

कृष्ण और अरिष्टनेमि का पारिवारिक सम्बन्ध भी था। अरिष्टनेमि समुद्र-विजय और कृष्ण वसुदेव के पुत्र थे। समुद्रविजय और वसुदेव सगे भाई थे। कृष्ण ने अरिष्टनेमि के विवाह के लिए प्रयत्न किया।<sup>१</sup> अरिष्टनेमि की दीक्षा के समय वे उपस्थित थे। राजीमती को भी दीक्षा के समय में उन्होंने भावुक शब्दों में आशीर्वाद दिया।<sup>२</sup>

कृष्ण के प्रिय अनुज गजसुकुमार ने अरिष्टनेमि के पास दीक्षा ली।<sup>३</sup>

कृष्ण की आठ पत्नियाँ अरिष्टनेमि के पास प्रव्रजित हुईं।<sup>४</sup> कृष्ण के पुत्र और अनेक पारिवारिक लोग अरिष्टनेमि के शिष्य बने।<sup>५</sup> जैन साहित्य में अरिष्टनेमि और कृष्ण के वार्तालापो, प्रश्नोत्तरो और विविध चर्चाओं के अनेक उल्लेख मिलते हैं।<sup>६</sup>

वेदों में कृष्ण के देव रूप की चर्चा नहीं है। छान्दोग्य उपनिषद् में भी कृष्ण के यथार्थ रूप का वर्णन है।<sup>७</sup> पौराणिक काल में कृष्ण का रूप-परिवर्तन होता है। वे सर्वशक्तिमान् देव बन जाते हैं। कृष्ण के यथार्थ-रूप का वर्णन जैन आगमों में मिलता है।<sup>८</sup> अरिष्टनेमि और उनकी वाणी से वे प्रभावित थे, इसे अस्वीकार

१ ज्ञाताधर्मकथा, ५

२ छान्दोग्य उपनिषद्, ३।१७।६

३. भायारो, १।१।१-४।

४ उत्तरज्ज्ञयणाणि, २२।६, ८

५ वही, २२।२५, २६

६ वही, २२।३१

७ अन्तकृत, ३।८

८ वही, ५। १-८

९ वही, १।१, १०, २।१-८, ४।१-१०

१० ज्ञाताधर्मकथा, ५

११ छान्दोग्य उपनिषद्, ३।१७।६

१२ ज्ञाताधर्मकथा, १६

नहीं किया जा सकता ।

उस समय सौराष्ट्र की आध्यात्मिक चेतना का आलोक समूचे भारत को आलोकित कर रहा था ।

## तीर्थंकर पार्श्व

तेईसवें तीर्थंकर भगवान् पार्श्व ऐतिहासिक पुरुष हैं । उनका तीर्थ-प्रवर्तन भगवान् महावीर से २५० वर्ष पहले हुआ । भगवान् महावीर के समय तक उनकी परम्परा अविच्छिन्न थी । भगवान् महावीर के माता-पिता भगवान् पार्श्व के अनुयायी थे । अहिंसा और सत्य की साधना को समाज-व्यापी बनाने का श्रेय भगवान् पार्श्व को है । भगवान् पार्श्व अहिंसक-परम्परा के उन्नयन द्वारा बहुल लोकप्रिय हो गए थे । इसकी जानकारी हमें 'पुरिसादानीय'—पुरुषादानीय विशेषण के द्वारा मिलती है । भगवान् महावीर भगवान् पार्श्व के लिए इस विशेषण का सम्मानपूर्वक प्रयोग करते थे ।

धर्मानन्द कौसम्बी ने भगवान् पार्श्व के बारे में कुछ मान्यताएँ प्रस्तुत की हैं

“परीक्षित का राज्य-काल बुद्ध से तीन शताब्दियों के पूर्व नहीं जा सकता । परीक्षित के बाद जनमेजय गद्दी पर आया और उसने कुरु देश में महायज्ञ कर वैदिक धर्म का झण्डा फहराया । इसी समय काशी-देश में पार्श्व एक नई सस्कृति की नींव डाल रहे थे । पार्श्व का जन्म वाराणसी नगर में अश्वसेन नामक राजा की वामा नामक रानी से हुआ । ऐसी कथा जैन ग्रन्थों में आयी है । पार्श्व की नई सस्कृति काशी राज्य में अच्छी तरह टिकी रही होगी, क्योंकि बुद्ध को भी अपने पहले शिष्यों को खोजने के लिए वाराणसी ही जाना पड़ा था ।

पार्श्व का धर्म विलकुल सीधा-सादा था । हिंसा, असत्य, स्तेय तथा परिग्रह—इन चार बातों के त्याग करने का वे उपदेश देते थे । इतने प्राचीन काल में अहिंसा को इतना सुसम्बद्ध रूप देने का यह पहला ही उदाहरण है ।

सिनाई पर्वत पर मोजेस को ईश्वर ने जो दस आज्ञाएँ सुनाईं, उनमें हत्या मत करो, इसका भी समावेश था । पर उन आज्ञाओं को सुनकर मोजेस और उनके अनुयायी पैलेस्टाइन में घुसे और वहाँ खून की नदियाँ बहाईं । न जाने कितने लोगों को क्रतल किया और न जाने कितनी युवती स्त्रियों को पकड़कर आपस में बांट लिया । इन बातों को अहिंसा कहना हो तो फिर हिंसा किसे कहा जाए ? तात्पर्य यह है कि पार्श्व के पहले पृथ्वी पर सच्ची अहिंसा से भरा हुआ धर्म या तत्त्व-ज्ञान था ही नहीं ।

पार्श्व मुनि ने एक और भी बात की। उन्होंने अहिंसा को सत्य, अस्तेय और अपरिग्रह—इन तीन नियमों के साथ जकड़ दिया। इस कारण पहले जो अहिंसा ऋषि-मुनियों के आचरण तक ही सीमित थी और जनता के व्यवहार में जिसका कोई स्थान न था, अब वह इन नियमों के सम्बन्ध से सामाजिक एवं व्यावहारिक हो गई।

पार्श्व मुनि ने तीसरी बात यह की कि अपने नवीन धर्म के प्रचार के लिए उन्होंने सघ बनाए। बौद्ध साहित्य से इस बात का पता लगता है कि बुद्ध के समय जो सघ विद्यमान थे, उन सबों में जैन साधु और साध्वियों का सघ सबसे बड़ा था।

पार्श्व के पहले ब्राह्मणों के बड़े-बड़े समूह थे, पर वे सिर्फ यज्ञ-याग का प्रचार करने के लिए ही थे। यज्ञ-याग का तिरस्कार कर उसका त्याग करके जगलो में तपस्या करने वालों के सघ भी थे। तपस्या का एक अंग समझकर ही वे अहिंसा धर्म का पालन करते थे पर समाज में उसका उपदेश नहीं देते थे। वे लोगों से बहुत कम मिलते-जुलते थे।

बुद्ध के पहले यज्ञ-याग को धर्म मानने वाले ब्राह्मण थे और उसके बाद यज्ञ-याग से ऊँचकर जगलो में जाने वाले तपस्वी थे। बुद्ध के समय ऐसे ब्राह्मण और तपस्वी न थे—ऐसी बात नहीं है। पर इन दो प्रकार के दोषों को देखनेवाले तीसरे प्रकार के भी सन्यासी थे और उन लोगों में पार्श्व मुनि के शिष्यों को पहला स्थान देना चाहिए।”

जैन परम्परा के अनुसार चातुर्याम धर्म के प्रथम प्रवर्तक भगवान् अजितनाथ और अन्तिम प्रवर्तक भगवान् पार्श्व हैं। दूसरे तीर्थंकर से लेकर तेईसवें तीर्थंकर तक चातुर्याम धर्म का उपदेश चला। केवल भगवान् ऋषभ और भगवान् महावीर ने पांच महाव्रत धर्म का उपदेश दिया। निर्ग्रन्थ श्रमणों के सघ भगवान् ऋषभ से ही रहे हैं, किन्तु वे वर्तमान इतिहास की परिधि से परे हैं। इतिहास की दृष्टि से कौसम्बीजी की सघबद्धता सम्बन्धी धारणा सही है।

## भगवान् महावीर

ससार जुआ है। उसे खींचने वाले दो बँल हैं—जन्म और मौत। ससार का दूसरा पार्श्व है—मुक्ति। वहा जन्म और मौत दोनों नहीं। वह अमृत है। वह अमरत्व की साधना का साध्य है। मनुष्य किसी साध्य की पूर्ति के लिए जन्म नहीं लेता। जन्म लेना ससार की अनिवार्यता है। जन्म लेने वाले में योग्यता होती है, सस्कारों का सचय होता है। इसलिए वह अपनी योग्यता के अनुकूल अपना साध्य चुन लेता है। जिसका जैसा विवेक, उसका वैसा ही साध्य और वैसी ही साधना—यह एक तथ्य है। इसका अपवाद कोई नहीं होता। भगवान् महावीर भी इसके अपवाद नहीं थे।

### जन्म और परिवार

दु पम-सुपमा पूरा होने में ७४ वर्ष ११ महीने साढ़े सात दिन बाकी थे। ग्रीष्म ऋतु थी। चैत्र शुक्ला त्रयोदशी की मध्यरात्रि की बेला थी। उस समय भगवान् महावीर का जन्म हुआ। यह ई० पूर्वं ५९९ की बात है। विदेह में कुण्डपुर नामक एक नगर था। उसके दो भाग थे। उत्तर भाग का नाम क्षत्रिय कुण्डग्राम और दक्षिण भाग का नाम ब्राह्मण कुण्डग्राम था। भगवान् का जन्म क्षत्रिय कुण्डग्राम में हुआ था।

भगवान् की माता त्रिशला क्षत्रियाणी और पिता सिद्धार्थ थे। वे भगवान् पार्श्व की परम्परा के श्रमणोपासक थे।<sup>१</sup> त्रिशला वैशाली गणराज्य के प्रमुख चेटक

१ आचारचूला, १५/२५

समणस्स णं भगवओ महावीरस्स अम्मापिअरो पासावन्विज्जा समणोवासगा यावि होत्था।

की वहन थी। सिद्धार्थ क्षत्रिय कुण्डग्राम के अधिपति थे।

भगवान् के बड़े भाई का नाम नन्दिवर्धन था।<sup>१</sup> उनका विवाह चेटक की पुत्री ज्येष्ठा के साथ हुआ था।<sup>२</sup> भगवान् के काका का नाम सुपार्श्व और बड़ी वहन का नाम सुदर्शना था।<sup>३</sup>

## नाम और गोत्र

भगवान् जब त्रिशला के गर्भ में आए, तब से सम्पदाएँ बड़ी, इसलिए माता-पिता ने उनका नाम वर्धमान रखा।<sup>४</sup>

वे ज्ञात (नाग) नामक क्षत्रिय-कुल में उत्पन्न हुए, इसलिए कुल के आधार पर उनका नाम नागपुत्र हुआ।<sup>५</sup>

साधना के दीर्घकाल में उन्होंने अनेक कष्टों का वीर-वृत्ति से सामना किया। अपने लक्ष्य से कभी भी विचलित नहीं हुए। इसलिए उनका नाम महावीर हुआ।<sup>६</sup> यही नाम सबसे अधिक प्रचलित है।

सिद्धार्थ काश्यप-गोत्रीय क्षत्रिय थे।<sup>७</sup> पिता का गोत्र ही पुत्र का गोत्र होता है। इसलिए महावीर काश्यप-गोत्रीय कहलाए।

## यौवन और विवाह

बाल-क्रीड़ा के बाद अध्ययन का समय आया। तीर्थंकर गर्भ-काल से ही अवधिज्ञानी होते हैं। महावीर भी अवधि-ज्ञानी थे। वे पढ़ने के लिए गए। अध्यापक जो पढ़ाना चाहता था, वह उन्हें ज्ञात था। आखिर अध्यापक ने कहा—आप स्वयं सिद्ध हैं। आपको पढ़ने की आवश्यकता नहीं।

यौवन आया। महावीर का विवाह हुआ। वे सहज विरक्त थे। विवाह करने की उनकी इच्छा नहीं थी। पर माता-पिता के आग्रह से उन्होंने विवाह किया।<sup>८</sup>

दिगम्बर-परम्परा के अनुसार महावीर अविवाहित ही रहे। श्वेताम्बर-साहित्य के अनुसार उनका विवाह क्षत्रिय-कन्या यशोदा के साथ हुआ।<sup>९</sup> उनके

१ आयारचूला, १५।२०

२ आवश्यकचूर्ण, पूर्व भाग, पत्र २४५

३ आयारचूला, १५।२०, २१

४ वही, १५।१३

५ देखें—अतीत का अनावरण, पृ० १३१-४३

६ आयारचूला, १५।१६

७ वही, १५।१७

८ वही, १५।१५

९ वही, १५।२२

समणस्स ण भगवओ महावीरस्य भज्जा जसोया कोटिण्णागोत्तेण ।



प्रियदर्शना नाम की एक कन्या हुई।<sup>१</sup> उसका विवाह सुदर्शना के पुत्र (अपने भानजे) जमालि के साथ हुआ।<sup>३</sup>

उनके एक शेषवती (दूसरा नाम यशस्वती) नाम की दौहित्री—धेवती हुई।<sup>४</sup>

## महाभिनिष्क्रमण

वे जब अट्ठाईस वर्ष के हुए तब उनके माता-पिता का स्वर्गवास हो गया।<sup>५</sup> उन्होंने तत्काल श्रमण बनना चाहा पर नन्दिवर्धन के आग्रह से वैसा हो न सका। उन्होंने महावीर से घर में रहने का आग्रह किया। वे उसे टाल न सके। दो वर्ष तक फिर घर में रहे। यह जीवन उनका एकान्त-विरक्तिमय बीता। इस समय उन्होंने कच्चा जल पीना छोड़ दिया, रात्रि-भोजन नहीं किया और ब्रह्मचारी रहे।

तीस वर्ष की अवस्था में उनका अभिनिष्क्रमण हुआ। वे अमरत्व की साधना के लिए निकल गए। 'आज से सब पाप-कर्म अकरणीय हैं'—इस प्रतिज्ञा के साथ वे श्रमण बने।<sup>६</sup>

शान्ति उनके जीवन का साध्य था। क्रान्ति था उसका सहचर परिणाम। उन्होंने बारह वर्ष तक शान्त, मौन और दीर्घ तपस्वी जीवन बिताया।

## साधना और सिद्धि

'जहा हित है, अहित है ही नहीं—ऐसा धर्म किसने कहा? जहा यथार्थवाद है, अर्थवाद है ही नहीं—ऐसा धर्म किसने कहा?'

यह पूछा—श्रमणों ने, ब्राह्मणों ने, गृहस्थों ने और अन्यान्य दार्शनिकों ने जम्बू से और जम्बू ने पूछा—सुधर्मा से। यह प्रश्न अहित से तपे और अर्थवाद से ऊँचे हुए लोगों का था।

जम्बू बोले—'गुरुदेव! मेरी जिज्ञासाएँ उभरती आ रही हैं। लोग भगवान् महावीर के धर्म को गहरी श्रद्धा से सुन रहे हैं। उनके जीवन के बारे में बड़े

१ आयाश्चूला, १५।२३

२ कल्पसूत्र, १०६

३ आयाश्चूला, १५।२४

४ महावीर कथा, पृ० ११३

५ आयारो, ६।१।११

अविसाहिए दुवे वासे, सीतोद अभोन्वा णिब्बसे।

एगत्त-गए पिहियच्चे, से अहिन्ताय-दसणे संते ॥

६ आयाश्चूला, १५।३२

सब्ब मे अकरणिज्ज पायकम्म।

कुतूहल-भरे प्रश्न पूछ रहे हैं। उन्होंने मुझमें भी कुतूहल भर दिया है। मैं उनके जीवन का दर्शन चाहता हूँ। आपने उनको निकटता से देखा है, सुना है, निश्चय किया है, इसलिए मैं आपसे उनके ज्ञान, श्रद्धा और शील के बारे में कुछ सुनना चाहता हूँ।

सुधर्मा बोले—‘जम्बू ! जिस धर्म से दूसरे लोगों को और मुझे महावीर के जीवन-दर्शन की प्रेरणा मिली है, उसका महावीर के पौद्गलिक जीवन से लगाव नहीं है।’

आध्यात्मिक जगत् में ज्ञान, दर्शन और शील की सगति ही जीवन है। भगवान् महावीर अनन्त ज्ञानी, अनन्त दर्शनी, खेदज्ञ और क्षेत्तज्ञ थे—यह है उनके यशस्वी जीवन का दर्शन।

जो दूसरो के खेद को नहीं जानता, वह अपने खेद को भी नहीं जानता। जो दूसरो की आत्मा में विश्वास नहीं करता, वह अपने आप में भी विश्वास नहीं करता।

भगवान् महावीर ने आत्मा को आत्मा से तोला। वे आत्म-तुला के मूर्त-दर्शन थे। उन्होंने खेद सहा, किन्तु किसी को खेद दिया नहीं। इसलिए वे खेदज्ञ थे। उनकी खेदज्ञता से धर्म का अजस्र प्रवाह बहा।

भगवान् महावीर का जीवन घटना-बहुल नहीं, तपस्या-बहुल है। वे दीर्घ तपस्वी थे। उनका जीवन-दर्शन धर्म का दर्शन है। धर्म उनकी वाणी का प्रवाह नहीं है। वह उनकी साधना से फूटा है।

उन्होंने देखा—ऊपर, नीचे और बीच में सब जगह जीव हैं। वे चल भी हैं और अचल भी। वे नित्य भी हैं और अनित्य भी। आत्मा कभी अनात्मा नहीं होती, इसलिए वह नित्य है। पर्याय का विवर्तन चलता रहता है, इसलिए वह अनित्य है। जन्म और मौत उसी के दो पहलू हैं। दोनों दुःख हैं। दुःख का हेतु विषमता है। विषमता का बीज है—राग और द्वेष। भगवान् ने समता धर्म का निरूपण किया। उसका मूल है—वीतराग-भाव।

भगवान् ने सबके लिए एक धर्म कहा—बड़ो के लिए भी और छोटो के लिए भी।

भगवान् ने क्रियावाद, अक्रियावाद, अज्ञानवाद और विनयवाद आदि सभीवादों को जाना और फिर अपना मार्ग चुना<sup>1</sup>। वे स्वयं-सम्बुद्ध थे। भगवान् निर्ग्रन्थ वनते ही अपनी जन्मभूमि से चल पड़े। हेमन्त ऋतु थी। भगवान् के पास केवल एक देव-दूष्य वस्त्र था। भगवान् ने नहीं सोचा कि सर्दियों में मैं यह वस्त्र पहनूंगा। वे कष्ट-सहिष्णु थे। तेरह महीनों तक वह वस्त्र भगवान् के पास रहा। फिर उसे

छोड़ भगवान् पूर्ण अचल हो गए। वे पूर्ण असग्रही थे।

काटने वाले कीड़े भगवान् को चार महीने तक काटते रहे। लहू पीते और मांस खाते रहे। भगवान् अडोल रहे। वे क्षमा-शूर थे।

भगवान् प्रहर-प्रहर तक किसी लक्ष्य पर आखें टिका ध्यान करते। उस समय गाव के बाल-बच्चे उधर से आ निकलते और भगवान् को देखते ही हल्ला मचाते, चिल्लाते। फिर भी वे स्थिर रहते। वे ध्यान-लीन थे।

भगवान् को प्रतिकूल कष्टों की भाति अनुकूल कष्ट भी सहने पड़े। भगवान् जब कभी जनाकीर्ण वस्ती में ठहरते, उनके सौन्दर्य से ललचा अनेक ललनाएँ उनका प्रेम चाहती। भगवान् उन्हें साधना की बाधा मान उनसे परहेज करते। वे स्व-प्रवेशी (आत्म-लीन) थे।

साधना के लिए एकान्तवास और मौन—ये आवश्यक हैं। जो पहले अपने को न साधे, वह दूसरो का हित नहीं साध सकता। स्वयं अपूर्ण पूर्णता का मार्ग नहीं दिखा सकता।

भगवान् गृहस्थो से मिलना-जुलना छोड़ ध्यान करते, पूछने पर भी नहीं बोलते। लोग घेरा डालते तो वे दूसरी जगह चले जाते।

कई आदमी भगवान् का अभिवादन करते। फिर भी वे उनसे नहीं बोलते। कई आदमी भगवान् को मारते-पीटते, किन्तु उन्हें भी वे कुछ नहीं कहते। भगवान् वैसी कठोरचर्या में रम रहे थे जो सबके लिए सुलभ नहीं है।

भगवान् असह्य कष्टों को सहते। कठोरतम कष्टों की वे परवाह नहीं करते। व्यवहार-दृष्टि से उनका जीवन नीरस था। वे नृत्य और गीतों से जरा भी नहीं ललचाते। दण्ड-युद्ध, मुष्टि-युद्ध आदि लड़ाइयाँ देखने को उत्सुक भी नहीं होते।

सहज आनन्द और आत्मिक चैतन्य जागृत नहीं होता, तब तक बाहरी उपकरणों के द्वारा आमोद पाने की चेष्टा होती है। जिनके चैतन्य का पर्दा खुल जाता है, सहज सुख का स्रोत फूट पड़ता है—वे नीरस होते ही नहीं, वे सदा समरस रहते हैं। बाहरी साधनों के द्वारा अन्तर् के नीरस भाव को सरस बनाने का यत्न करनेवाले भले ही उसका मूल्य न आक सके।

भगवान् स्त्री-कथा, भक्त-कथा, देश-कथा और राज-कथा में भाग नहीं लेते। उन्हें मध्यस्थ भाव से टाल देते। वे सारे कष्ट—अनुकूल और प्रतिकूल, जो साधना के पूर्ण विराम हैं, भगवान् को लक्ष्य-व्युत् नही कर सके।

भगवान् ने विजातीय तत्त्वों (पुद्गल-आसक्ति) को न शरण दी और न उनकी शरण ली। वे निरपेक्ष भाव से जीते रहे।

निरपेक्षता का आधार वैराग्य-भावना है। रक्त-द्विष्ट आत्मा के साथ अपेक्षाएँ जुड़ी रहती हैं। अपेक्षा का अर्थ है—दुर्बलता। व्यक्ति का सबल और दुर्बल होने का मापदण्ड अपेक्षाओं की न्यूनाधिकता है।

भगवान् श्रमण बनने से दो वर्ष पहले ही अपेक्षाओं को ठुकराने लगे। सजीव पानी पीना छोड़ दिया, अपना अकेलापन देखने लग गए, क्रोध, मान, माया और लोभ की ज्वाला को शान्त कर डाला। सम्यग्-दर्शन का रूप निखर उठा। पौद्गलिक आस्थाएं हिल गईं।

भगवान् ने मिट्टी, पानी, अग्नि, वायु, वनस्पति और चर जीवों का अस्तित्व जाना। उन्हें सजीव मान उनकी हिंसा से विलग हो गए।

अचर जीव दूसरे जन्म में चर और चर जीव दूसरे जन्म में अचर हो सकते हैं। राग-द्वेष से बंधे हुए सब जीव सब प्रकार की योनियों में जन्म लेते रहते हैं।

यह ससार रगभूमि है। इसमें जन्म-मृत्यु का अभिनय होता रहता है। भगवान् ने इस विचित्रता का चिन्तन किया और वे वैराग्य की दृढ़ भूमिका पर पहुंच गए।

भगवान् ने ससार के उपादान को ढूढ़ निकाला। उसके अनुसार उपाधि—परिग्रह से बंधे हुए जीव ही कर्म-बद्ध होते हैं। कर्म ही ससार-श्रमण का हेतु है। वे कर्मों के स्वरूप को जान उनसे अलग हो गए। भगवान् ने स्वयं अहिंसा को जीवन में उतारा। दूसरों को उसका मार्गदर्शन दिया। वासना को सर्व कर्म-प्रवाह का मूल मान भगवान् ने स्त्री-संग छोड़ा।

अहिंसा और ब्रह्मचर्य—ये दोनों साधना के आधारभूत तत्त्व हैं। अहिंसा अवैर साधना है। ब्रह्मचर्य जीवन की पवित्रता है। अवैर भाव के बिना आत्म-साम्य की अनुभूति और पवित्रता के बिना विकास का मार्गदर्शन नहीं हो सकता। इसलिए भगवान् ने उन पर बड़ी सूक्ष्मदृष्टि से मनन किया।

भगवान् ने देखा—बन्ध कर्म से होता है। उन्होंने पाप को ही नहीं, उसके मूल को उखाड़ फेंका।

भगवान् अपने लिए बनाया हुआ भोजन नहीं लेते। वे शुद्ध भिक्षा के द्वारा अपना जीवन चलाते। आहार का विवेक करना अहिंसा और ब्रह्मचर्य—इन दोनों की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण है। जीव-हिंसा का हेतुभूत आहार जैसे सदोष होता है, वैसे ही ब्रह्मचर्य में बाधा डालने वाला आहार भी सदोष है। आहार की मीमांसा में अहिंसा-विशुद्धि के बाद ब्रह्मचर्य की विशुद्धि की ओर ध्यान देना सहज प्राप्त होता है। भगवान् आहार-पानी की मात्रा के जानकार थे। रस-गृद्धि से वे किनारा कसते रहे। वे जीमनवार में नहीं जाते और दुर्भिक्ष-भोजन भी नहीं लेते। उन्होंने सरस भोजन का सकल्प तक नहीं किया। वे सदा अनासक्त और यात्रा-निर्वाह के लिए भोजन करते रहे। भगवान् ने अनासक्ति के लिए शरीर की परिचर्या को भी त्याग रखा था। वे खाज नहीं खनते। आख को भी साफ नहीं करते। भगवान् सग-त्याग की दृष्टि से गृहस्थ के पात्र में खाना नहीं खाते और न उनके वस्त्र ही पहनते।

भगवान् का दृष्टि-समय अनुत्तर था। वे चलते समय इधर-उधर नहीं देखते,

पीछे नहीं देखते, बुलाने पर भी नहीं बोलते, सिर्फ मार्ग को देखते हुए चलते ।

भगवान् प्रकृति-विजेता थे । वे सर्दी में नगे वदन धूमते । सर्दी में डरे बिना हाथों को फैलाकर चलते । भगवान् अप्रतिवद्विहारी थे, परिव्राजक थे । बीच-बीच में शिल्प-शाला, सूना घर, झोपड़ी, प्रपा, दूकान, लोहकार-शाला, विश्राम-गृह, आराम-गृह, श्मशान, वृक्ष-मूल आदि स्थानों में ठहरते । इस प्रकार भगवान् बारह वर्ष और साढ़े छह मास तक कठोर चर्या का पालन करते हुए आत्म-समाधि में लीन रहे । भगवान् साधना-काल में समाहित हो गए । अपने आप में समा गए । भगवान् दिन-रात यतमान रहते । उनका अन्त करण सतत क्रियाशील या आत्मान्वेपी हो गया ।

भगवान् अप्रमत्त बन गए । वे भय और दोषकारक प्रवृत्तियों से हट सतत जागरूक बन गए ।

ध्यान करने के लिए समाधि (आत्म-लीनता या चित्त-स्वास्थ्य), यतना और जागरूकता—ये सहज अपेक्षित हैं । भगवान् ने आत्मिक वातावरण को ध्यान के अनुकूल बना लिया । बाहरी वातावरण पर विजय पाना व्यक्ति के सामर्थ्य की बात है, उसे बदलना उसके सामर्थ्य से परे भी हो सकता है । आत्मिक वातावरण बदला जा सकता है । भगवान् ने इस सामर्थ्य का पूरा उपयोग किया । भगवान् ने नीद पर भी विजय पा ली । वे दिन-रात का अधिक भाग खड़े रहकर ध्यान में बिताते । विश्राम के लिए थोड़े समय लेटते, तब भी नीद नहीं लेते । जब कभी नीद सताने लगती तो भगवान् फिर खड़े होकर ध्यान में लग जाते । कभी-कभी तो सर्दी की रातों में घड़ियों तक बाहर रहकर नीद टालने के लिए ध्यानमग्न हो जाते ।

भगवान् ने पूरे साधना-काल में सिर्फ एक मुहूर्त तक नीद ली । शेष सारा समय ध्यान और आत्म-जागरण में बीता ।

भगवान् तितिक्षा की परीक्षा-भूमि थे । चढ-कौशिक साप ने उन्हें काट खाया । और भी साप, नेवले आदि सरीसृप जाति के जन्तु उन्हें सताते । पक्षियों ने उन्हें नोचा ।

भगवान् को मौन और शून्यगृह-वास के कारण अनेक कष्ट झेलने पड़े । ग्राम-रक्षक, राजपुरुष और दुष्कर्मा व्यक्तियों का कोप-भाजन बनना पड़ा । उन्होंने कुछ प्रसंगों पर भगवान् को सताया, यातना देने का प्रयत्न किया ।

भगवान् अवहुवादी थे । वे प्रायः मौन रहते । आवश्यकता होने पर भी विशेष नहीं बोलते । एकान्त स्थान में उन्हें खड़ा देख लोग पूछते—‘तुम कौन हो ?’ तब भगवान् कभी-कभी नहीं बोलते । भगवान् के मौन से चिढ़कर वे उन्हें सताते । भगवान् क्षमा-धर्म को स्व-धर्म मानते हुए सब कुछ सह लेते । वे अपनी समाधि (मानसिक सन्तुलन या स्वास्थ्य) को भी नहीं खोते ।

कभी-कभी भगवान् प्रश्नकर्ता को सक्षिप्त-सा उत्तर भी देते । ‘मैं भिक्षु हूँ’—

यह कहकर फिर अपने ध्यान में लीन हो जाते ।

देवो ने भी भगवान् को अछूता नहीं छोड़ा । उन्होंने भी भगवान् को घोर उपसर्ग दिए । भगवान् ने गन्ध, शब्द और स्पर्श सम्बन्धी अनेक कष्ट सहे ।

सामान्य बात यह है कि कष्ट किसी के लिए भी इष्ट नहीं होता । स्थिति यह है कि जीवन में कष्ट आते हैं, फिर वे प्रिय लगें या न लगें । कुछ व्यक्ति कष्टों को विशुद्धि के लिए वरदान मान उन्हें हस-हस झेल लेते हैं । कुछ व्यक्ति अधीर हो जाते हैं । अधीर को कष्ट सहन करना पड़ता है, धीर कष्ट को सहते हैं ।

साधना का मार्ग इससे भी और आगे है । वहां कष्ट निमग्नित किये जाते हैं । साधनाशील उन्हें अपने भवन का दृढ स्तम्भ मानते हैं । कष्ट आने पर साधना का भवन गिर न पड़े, इस दृष्टि से वह पहले ही उसे कष्टों के खभो पर खड़ा करता है । जान-बूझकर कष्टों को न्यौता दे, उसे उनके आने पर अरति और न आने पर रति नहीं हो सकती । अरति और रति—ये दोनों साधना की बाधाएं हैं । भगवान् महावीर इन दोनों को पचा लेते थे । वे मध्यस्थ थे ।

मध्यस्थ वही होता है, जो अरति और रति की ओर न झुके ।

भगवान् तृण-स्पर्श को सहते । तिनकों के आसन पर नगे बदन बैठते, लेटते और नगे पैर चलते तब वे चुभते । भगवान् उनकी चुभन से घबराकर वस्त्रधारी नहीं बने ।

भगवान् ने शीत-स्पर्श सहा । शिशिर में जब ठण्डी हवाएं फुकारें मारती, लोग उनके स्पर्शमात्र से कांप उठते, दूसरे साधु पवन-शून्य स्थान की खोज और कपड़ा पहनने की बात सोचने लग जाते । कुछ तापस धूनी तप सर्दों से बचते, कुछ लोग ठिठुरते हुए किवाड़ को बन्द कर विश्राम करते । वैसी कडी और असह्य सर्दों में भी भगवान् शरीर-निरपेक्ष होकर खुले वरामदों और कभी-कभी खुले द्वार वाले स्थानों में बैठ उसे सहते ।

भगवान् ने आतापनाए ली । सूर्य के सम्मुख होकर ताप सहा । वस्त्र न पहनने के कारण मच्छर और क्षुद्र जन्तु काटते । वे उसे समभाव से सह लेते ।

भगवान् ने साधना की कसौटी चाही । वे वैसे जनपदों में गए, जहां के लोग निर्ग्रन्थ साधुओं से परिचित नहीं थे । वहां भगवान् ने स्थान और आसन सम्बन्धी कष्टों को हसते-हसते सहा । वहां के लोग रूख भोजी थे, इसलिए उनमें क्रोध की मात्रा अधिक थी । उसका फल भगवान् को भी सहना पड़ा । भगवान् वहां के लिए पूर्णतया अपरिचित थे, इसलिए कुत्ते भी उन्हें एक ओर से दूसरी ओर सुविधा-पूर्वक नहीं जाने देते । बहुत सारे कुत्ते भगवान् को घेर लेते । तब कुछेक व्यक्ति ऐसे थे, जो उनको हटाते । । बहुत से लोग ऐसे थे जो कुत्तों को भगवान् को काटने के लिए प्रेरित करते । वहां जो दूसरे श्रमण थे वे लाठी रखते, फिर भी कुत्तों के उपद्रव से मुक्त नहीं थे । भगवान् के पास अपने बचाव का कोई साधन नहीं था,

फिर भी वे ज्ञानभाव से वहा घूमते रहे ।

भगवान् का मयम अनुत्तर था । वे स्वस्थ दशा में भी अवमीदर्य करते—कम खाते । रोग होने पर भी वे चिकित्सा नहीं करते, औषध नहीं लेते । वे विरेचन, यमन, तैल-मदन, स्नान, दतान आदि नहीं करते । उनका पथ इन्द्रिय के काटो से अबाध था । कम खाना और औषध न लेना स्वास्थ्य के लिए हितकर है । भगवान् ने वह स्वास्थ्य के लिए नहीं किया । वे वही करते जो आत्मा के पक्ष में होता । उनकी मारी चर्या आत्म-सखी थी । अन्न-जल के बिना दो दिन, पक्ष, मास, छह मास बिताए । उत्कटुक, गोदोहिका आदि आसन किए, ध्यान किया, कपाय को जीता, आसक्ति को जीता, यह सब निरपेक्ष-भाव से किया । भगवान् ने मोह को जीता, इसलिए वे 'जिन' कहलाए । भगवान् की अप्रमत्त साधना सफल हुई ।

ग्रीष्म ऋतु का वंशाख महोना था । शुक्ल दशमी का दिन था । छाया पूर्व की ओर ढल चुकी थी । पिछले पहर का समय, विजय भूहर्त और उत्तरा-फाल्गुनी का योग था । उस बेला में भगवान् महावीर जमियग्राम नगर के बाहर ऋजु-वालिका नदी के उत्तर किनारे श्यामाक गाथापति की कृषि-भूमि में व्यावर्त नामक चैत्य के निकट, शालवृक्ष के नीचे 'गोदोहिका' आसन में बैठे हुए ईशानकोण की ओर मुह कर सूर्य का आताप ले रहे थे ।

दो दिन का निर्जल उपवास था । भगवान् शुक्ल ध्यान में लीन थे । ध्यान का उत्कर्ष बढ़ा । क्षपक श्रेणी ली । भगवान् उत्क्रान्त बन गए । उत्क्रान्ति के कुछ ही क्षणों में वे आत्म-विकास की आठवी, नवीं और दसवीं भूमिका को पार कर गए । बारहवीं भूमिका में पहुँचते ही उनके मोह का बन्धन पूर्णतः टूट गया । वे वीतराग बन गए । तेरहवीं भूमिका का प्रवेशद्वार खुला । वहा ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय के बन्धन भी पूर्णतः टूट गए ।

भगवान् अब अनन्त-ज्ञानी, अनन्त-दर्शनी, अनन्त आनन्दमय और अनन्त-वीर्य बन गए ।

अब वे सर्व लोक के, सर्व जीवों के, सर्वभाव जानने-देखने लगे । उनका साधना-काल समाप्त हो गया । अब वे सिद्धि-काल की मर्यादा में पहुँच गए, 'तेरहवें वर्ष के सातवें महीने में केवली बन गए' ।

## धर्म का सघीय प्रयोग

भगवान् ने पहला प्रवचन देव-परिपद् में किया । देव अति विलासी होते हैं । वे व्रत और सयम स्वीकार नहीं करते । भगवान् का पहला प्रवचन निष्फल हुआ ।

१ आचारबुला, १५।३८

२ वही, १५।४१

भगवान् जभियग्राम नगर से विहार कर मध्यम पावापुरी पधारे । वहा सोमिल नामक ब्राह्मण ने एक विराट् यज्ञ का आयोजन कर रखा था । उस अनुष्ठान की पूर्ति के लिए वहा इन्द्रभूति प्रमुख ग्यारह वेदविद् ब्राह्मण आये हुए थे<sup>१</sup> ।

भगवान् की जानकारी पा उनमे पाडित्य का भाव जागा । इन्द्रभूति उठे । भगवान् को पराजित करने के लिए वे अपनी शिष्य-सम्पदा के साथ भगवान् के समवसरण मे आए ।

उन्हे जीव के बारे मे सन्देह था । भगवान् ने उनके गूढ प्रश्न को स्वयं सामने ला रखा । इन्द्रभूति सहम गए । उन्हे सर्वथा प्रच्छन्न अपने विचार के प्रकाशन पर अचरज हुआ । उनकी अन्तर्-आत्मा भगवान् के चरणो मे झुक गई ।

भगवान् ने उनका सन्देह-निवर्तन किया । वे उठे, नमस्कार किया और श्रद्धा-पूर्वक भगवान् के शिष्य बन गए । भगवान् ने उन्हे छह जीव-निकाय, पाच महाव्रत और पचीस भावनाओ का उपदेश दिया<sup>२</sup> ।

इन्द्रभूति गौतम गोत्री थे । जैन साहित्य मे इनका सुविश्रुत नाम गौतम है । भगवान् के साथ इनके सवाद और प्रश्नोत्तर इसी नाम से उपलब्ध होते हैं । वे भगवान् के पहले गणधर और ज्येष्ठ शिष्य बने । भगवान् ने उन्हे श्रद्धा का सम्बल और तर्क का बल—दोनों दिए । जिज्ञासा की जागृति के लिए भगवान् ने कहा—  
“जो सशय को जानता है, वह ससार को जानता है । जो सशय को नहीं जानता, वह ससार को नहीं जानता ।”<sup>३</sup>

इसी प्रेरणा के फलस्वरूप उन्हे जव-जव सशय हुआ, कुतूहल हुआ, श्रद्धा हुई, वे झट भगवान् के पास पहुँचे और उनका समाधान लिया<sup>४</sup> ।

तर्क के साथ श्रद्धा को सन्तुलित करते हुए भगवान् ने कहा—

‘गौतम ! कई व्यक्ति प्रयाण की बेला मे श्रद्धाशील होते है और अन्त तक श्रद्धाशील ही बने रहते हैं ।

‘कई प्रयाण की बेला मे श्रद्धाशील होते हैं, किन्तु पीछे अश्रद्धाशील बन जाते हैं ।

‘कई प्रयाण की बेला मे अश्रद्धाशील होते हैं, किन्तु पीछे श्रद्धाशील बन जाते हैं ।

‘जिसकी श्रद्धा असम्यक् होती है, उसमे अच्छे या बुरे सभी तत्त्व असम्यक् परिणत होते है ।

१-२ आयास्चूला, १५।४२

३ आयासो, ५।६

ससय परिजाणतो, ससारे परिण्णाते भवति

ससय अपरिजाणतो, ससारे अपरिण्णाते भवति ।

४. भगवती, १।१



प्रियकी शब्दा सम्भव होती है, उनमें सम्भव या असम्भव मभी तत्त्व सम्भव परिष्कार होते हैं ।

इतिवत् मोक्ष । तू श्रद्धालीन था । जो श्रद्धालीन है, यही मेधावी है ।

इन्द्रभूति की श्रद्धा मुझ दूसरे पक्षिण का तब बंध गया । एक-एक कर ये सब आगे और भगवान् के शिष्य बन गए । उन सब के एक-एक मन्त्रों का—

१. इन्द्रभूति—जीव है या नहीं ?

२. अग्निभूति—बस है या नहीं ?

३. वायुभूति—जगत् और जीव एक है या भिन्न ?

४. रत्ना—पृथ्वी आदि भूत हैं या नहीं ?

५. सुधर्मा—मृत हो जाता है या जन्मों में भी बँधा होता है या नहीं ?

६. मतिभूति—बन्ध-मोक्ष है या नहीं ?

७. मोक्षभूति—देव है या नहीं ?

८. अविद्या—नश्य है या नहीं ?

९. अवासाया—पुनः ही माया-भेद से सुप्त-बुद्ध का वारण बनता है या तब उनमें पृथक् है ?

१०. मेवायं—आत्मा होने पर भी परस्वोक्त है या नहीं ?

११. प्रभात—जाग है या नहीं ?

भगवान् उनमें प्रत्येक मन्त्रों को प्रमाण में लाते गए और ये उनका समाधान या अपने का समर्पित करते गए । इस प्रकार पहले प्रवचन में ही भगवान् की शिष्य-सम्पदा समृद्ध हो गई—चत्वारिंश मी शिष्य बन गए ।

भगवान् ने इन्द्रभूति आदि ग्यारह विद्वान् शिष्यों को गणधर पद पर नियुक्त किया और अब भगवान् का तीस विस्तार पाने लगा । स्त्रियों ने प्रव्रज्या ली । साध्वी-नप का नृत्य चन्द्रावाला की गोपा । आगे चलकर १६ हजार साधु और ३६ हजार साध्विया हुई ।

स्त्रियों को साध्वी होने का अधिकार देना भगवान् महावीर का विशिष्ट मनोबल था । इस समय दूसरे धर्म के आचार्य ऐसा करने में हिचकते थे । आचार्य विनोवा भावे ने इस प्रसंग का बड़े मार्मिक ढंग से स्पर्श किया है । उनके शब्दों में—“महावीर के सम्प्रदाय में—स्त्री-पुरुषों का किसी प्रकार का कोई भेद नहीं किया गया है । पुरुषों को जितने अधिकार दिये गए हैं, वे सब अधिकार चहनों को दिये गए थे । मैं इन मामूली अधिकारों की बात नहीं कहता हूँ, जो इन दिनों चलता है और जिनकी चर्चा आजकल बहुत चलती है । उस समय ऐसे अधिकार प्राप्त करने

की आवश्यकता भी महसूस नहीं हुई होगी। परन्तु मैं तो आध्यात्मिक अधिकारों की बात कर रहा हूँ।

पुरुषों को जितने आध्यात्मिक अधिकार मिलते हैं, उतने ही स्त्रियों को भी अधिकार हो सकते हैं। इन आध्यात्मिक अधिकारों में महावीर ने कोई भेद-बुद्धि नहीं रखी, जिसके परिणामस्वरूप उनके शिष्यों में जितने श्रमण थे, उनसे ज्यादा श्रमणिया थी। वह प्रथा आज तक जैन धर्म में चली आयी है। आज भी जैन सन्यासिनी होती हैं। जैन धर्म में यह नियम है कि सन्यासी अकेले नहीं घूम सकते हैं। दो से कम नहीं, ऐसा सन्यासी और सन्यासिनियों के लिए नियम है। तदनुसार दो-दो बहनें हिन्दुस्तान में घूमती हुईं देखते हैं। बिहार, मारवाड़, गुजरात, कोल्हापुर, कर्नाटक और तमिलनाडु की तरफ इस तरह घूमती हुईं देखने को मिलती हैं, यह एक बहुत बड़ी विशेषता माननी चाहिए।

महावीर के पीछे ४० ही साल के बाद गौतम बुद्ध हुए, जिन्होंने स्त्रियों को सन्यास देना उचित नहीं माना। स्त्रियों को सन्यास देने में धर्म-मर्यादा नहीं रहेगी, ऐसा अन्दाजा उनको था। लेकिन एक दिन उनका शिष्य आनन्द एक बहन को ले आया और बुद्ध भगवान् के सामने उसे उपस्थित किया और बुद्ध भगवान् से कहा कि “यह बहन आपके उपदेश के लिए सर्वथा पात्र है, ऐसा मैंने देख लिया है। आपका उपदेश अर्थात् सन्यास का उपदेश इसे मिलना चाहिए।” तो बुद्ध भगवान् ने उसे दीक्षा दी और बोले कि—“हे आनन्द, तेरे आग्रह और प्रेम के लिए यह काम मैं कर रहा हूँ लेकिन इससे अपने सम्प्रदाय के लिए एक बड़ा खतरा मैंने उठा लिया है।” ऐसा वाक्य बुद्ध भगवान् ने कहा और वैसे परिणाम बाद में आया भी। बौद्धों के इतिहास में बुद्ध को जिस खतरे का अन्देश था, वह पाया जाता है। यद्यपि बौद्ध धर्म का इतिहास पराक्रमशाली है। उसमें दोष होते हुए भी वह देश के लिए अभिमान रखने के लायक है। लेकिन जो डर बुद्ध को था, वह महावीर को नहीं था, यह देखकर आश्चर्य होता है। महावीर निडर दीख पड़ते हैं। इसका मेरे मन पर बहुत असर है। इसीलिए मुझे महावीर की तरफ विशेष आकर्षण है। बुद्ध की महिमा भी बहुत है। सारी दुनिया में उनकी कृपा की भावना फैल रही है, इसीलिए उनके व्यक्तित्व में किसी प्रकार की न्यूनता होगी, ऐसा मैं नहीं मानता हूँ। महापुरुषों की भिन्न-भिन्न वृत्तियाँ होती हैं, लेकिन कहना पड़ेगा कि गौतम बुद्ध को व्यावहारिक भूमिका छू सकी और महावीर को व्यावहारिक भूमिका छू नहीं सकी। उन्होंने स्त्री-पुरुषों में तत्त्वतः भेद नहीं रखा। वे इतने दृढप्रतिज्ञ रहे कि मेरे मन में उनके लिए एक विशेष ही आदर है। इसी में उनकी महावीरता है।

रामकृष्ण परमहंस के सम्प्रदाय में स्त्री सिर्फ एक ही थी और वह थी श्री शारदा देवी, जो रामकृष्ण परमहंस की पत्नी थी और नाममात्र की ही पत्नी थी।

वैसे तो वह उनकी माता ही हो गई थी और सम्प्रदाय के सभी भाइयों के लिए वह मातृ-स्थान में ही थी। परन्तु उनके सिवा और किसी स्त्री को दीक्षा नहीं दी गई थी।

महावीर स्वामी के बाद २५०० साल हुए, लेकिन हिम्मत नहीं हो सकती थी कि वहनों को दीक्षा दे। मैंने सुना कि चार साल पहले रामकृष्ण परमहंस-मठ में स्त्रियों को दीक्षा दी जाय—ऐसा तय किया गया। स्त्री और पुरुषों का आश्रम अलग रखा जाय, यह अलग बात है। लेकिन अब तक स्त्रियों को दीक्षा ही नहीं मिलती थी, वह अब मिल रही है। इस पर से अदाज लगता है कि महावीर ने २५०० साल पहले उसे करने में कितना बड़ा पराक्रम किया।”

भगवान् ने गृहस्थों को धर्म का उपदेश दिया। उसे स्वीकार करने वाले पुरुष और स्त्रियाँ, उपासक और उपासिकाएँ या श्रावक और श्राविकाएँ कहलाएँ। भगवान् के आनन्द आदि दस प्रमुख श्रावक थे। ये वारह व्रती थे। इनकी जीवन-चर्चा का वर्णन करनेवाला एक अग-ग्रन्थ ‘उपासक दशा’ है। जयन्ती आदि श्राविकाएँ थी, जिनके प्रौढ तत्त्व-ज्ञान की सूचना भगवतीसूत्र से मिलती है।<sup>१</sup> धर्म-आराधना के लिए भगवान् का तीर्थ सचमुच तीर्थ बन गया। भगवान् ने तीर्थ चतुष्टय (साधु, साध्वी, श्रावक, श्राविका) की स्थापना की, इसलिए वे तीर्थकर कहलाएँ।

## सध-व्यवस्था और सांस्कृतिक उन्नयन

सभी तीर्थकरों की भाषा में धर्म का मौलिक रूप एक रहा है। धर्म का साध्य मुक्ति है। उसका साधन द्विरूप नहीं हो सकता। उसमें मात्रा-भेद हो सकता है, किन्तु स्वरूप-भेद नहीं हो सकता।

धर्म की साधना अकेले में हो सकती है, पर उसका विकास अकेले में नहीं होता। अकेले में उसका प्रयोजन ही नहीं होता, वह समुदाय में होता है। समुदाय मान्यता के बल पर बनते हैं। अममानताओं के उपरान्त भी कोई एक समानता आती है और लोग एक भावना में जुड़ जाते हैं।

जैन मनीषियों का चिन्तन साधना के पक्ष में जितना वैयक्तिक है, उतना ही साधना-संस्थान के पक्ष में सामुदायिक है। जैन तीर्थकरों ने धर्म को एक ओर वैयक्तिक कहा, दूसरी ओर तीर्थ का प्रवर्तन किया—श्रमण-श्रमणी और श्रावक-श्राविकाओं के सध की स्थापना की।

धर्म वैयक्तिक तत्त्व है। किन्तु धर्म की आराधना करने वालों का समुदाय

१ श्रमण, वर्ष ६, अंक ६, पृ० ३७-६

२ भगवती, १२।१

बनता है, इसलिए व्यवहार में वह भी सामुदायिक बन जाता है ।

भगवान् ने श्रमण सघ की बहुत ही सुदृढ़ व्यवस्था की । अनुशासन की दृष्टि से भगवान् का सघ सर्वोपरि था । पाच महाव्रत और अणुव्रत ये मूलगुण थे । इन के अतिरिक्त उत्तर गुणों की व्यवस्था की । विनय, अनुशासन और आत्म-विजय पर अधिक बल दिया । व्यवस्था की दृष्टि से श्रमण सघ को ग्यारह या नौ भागों में विभक्त किया । पहले सात गणधर सात गुणों के और आठवें, नवें तथा दसवें, ग्यारहवें क्रमशः आठवें और नवें गण के प्रमुख थे ।

गणों की सारणा-चारणा और शिक्षा-दीक्षा के लिए सात पद निश्चित किए

१ आचार्य

२ उपाध्याय

३ स्थविर

४ प्रवर्तक

५ गणी

६ गणधर

७ गणावच्छेदक

सूत्र के अर्थ की वाचना देना और गण का सर्वोपरि संचालन का कार्य आचार्य का कार्य था ।

सूत्र की वाचना देना, शिक्षा की वृद्धि करना उपाध्याय का कार्य था ।

श्रमणों को समय में स्थिर करना, श्रमणों से ढिगते हुए श्रमणों को पुनः स्थिर करना, उनकी कठिनाइयों का निवारण करना स्थविर का कार्य था ।

आचार्य द्वारा निर्दिष्ट धर्म-प्रवृत्तियों तथा सेवा-कार्य में श्रमणों को नियुक्त करना प्रवर्तक का कार्य था ।

श्रमणों के छोटे-छोटे समूहों का नेतृत्व करना गणी का कार्य था ।

धर्म-शासन की प्रभावना करना, गण के लिए विहार और उपकरणों की खोज तथा व्यवस्था करने के लिए कुछ साधुओं के साथ सघ के आगे-आगे चलना, गण की सारी व्यवस्था की चिंता करना गणावच्छेदक का कार्य था ।<sup>१</sup>

इनकी योग्यता के लिए विशेष मानदण्ड स्थिर किए । इनका निर्वाचन नहीं होता था । ये आचार्य द्वारा नियुक्त किये जाते थे । किन्तु स्थविरो की सहमति होती थी ।

## विनय

जैन साहित्य में चर्या या सामाचारी के लिए 'विनय' शब्द का प्रयोग होता

१ स्थानागवृत्ति पत्र, १३८ ।

है। उत्तराध्ययन के पहले और दशवैकालिक के नवें अध्ययन में विनय का सूक्ष्म-वृष्टि से निरूपण किया गया है। विनय एक तपस्या है। मन, वाणी और शरीर को सयत् करना विनय है, यह सस्कृति है। इसका बाह्य रूप लोकोपचार विनय है। इसे सम्म्यता का उन्नयन कहा जा सकता है। इसके सात रूप हैं

१. अभ्यासवर्तिता—अपने बड़ों के समीप रहने का मनोभाव।
- २ परछन्दानुवर्तिता— अपने बड़ों की इच्छानुसार प्रवृत्ति करना।
- ३ कार्य-हेतु—गुरु के द्वारा दिये हुए ज्ञान आदि कार्य के लिए उनका सम्मान करना।
- ४ कृतप्रतिकर्तृता—कृतज्ञ होना, उपकार के प्रति कुछ करने का मनोभाव रखना।
- ५ आर्त्त-गवेपणता—आर्त्त व्यक्तियों की गवेपणा करना।
- ६ देश-कालज्ञता—देश और काल को समझकर कार्य करना।
- ७ सर्वार्थ-प्रतिलोमता—सब अर्थों में प्रयोजनों के अनुकूल प्रवृत्ति करना।'

## सामाचारी

श्रमण-संघ के लिए दस प्रकार की सामाचारी का विधान है'

- १ आवश्यकी—उपाश्रय से बाहर जाते समय आवश्यकी—आवश्यक कार्य के लिए जाता हूँ—कहे।
- २ नैषेधिकी—कार्य से निवृत्त होकर आए तब नैषेधिकी—मैं निवृत्त हो चुका हूँ—कहे।
- ३ आपृच्छा—अपना कार्य करने की अनुमति लेना।
- ४ प्रतिपृच्छा—दूसरों का कार्य करने की अनुमति लेना।
- ५ छन्दना—भिक्षा में लाए आहार के लिए साधर्मिक साधुओं को आमन्त्रित करना।
- ६ इच्छाकार—कार्य करने की इच्छा जताना, जैसे—आप चाहें तो मैं आपका कार्य करूँ ?
- ७ मिथ्याकार—भूल हो जाने पर स्वयं उसकी आलोचना करना।
- ८ तथाकार—आचार्य के वचनों को स्वीकार करना।
- ९ अभ्युत्थान—आचार्य आदि गुरुजनों के आने पर खड़ा होना, सम्मान करना।
- १० उपसम्पदा—ज्ञान आदि की प्राप्ति के लिए गुरु के समीप विनीत भाव से

१ भगवती, २५।७।५०२

२ उत्तरज्जयणाणि, २६।२७

रहना अथवा दूसरे गणों में जाना ।

जैसे शिष्य का आचार्य के प्रति कर्तव्य होता है, वैसे ही आचार्य का भी शिष्य के प्रति कर्तव्य होता है । आचार्य शिष्य को चार प्रकार की विनय-प्रतिपत्ति सिखाकर उद्घृष्ट होता है

- १ आचार्य-विनय
- २ श्रुत-विनय
- ३ विक्षेपणा-विनय
- ४ दोष-निर्घात-विनय ।<sup>१</sup>

आचार-विनय के चार प्रकार हैं

- १ समय सामाचारी—समय के आचरण की विधि ।
- २ तप सामाचारी—तपश्चरण की विधि ।
- ३ गण सामाचारी—गण की व्यवस्था की विधि ।
४. एकाकी विहार सामाचारी—एकल विहार की विधि ।

श्रुत-विनय के चार प्रकार हैं—

- १ सूत्र पढ़ाना ।
- २ अर्थ पढ़ाना ।
- ३ हितकर विषय पढ़ाना ।
- ४ नि शेष पढ़ाना—विस्तारपूर्वक पढ़ाना ।

विक्षेपणा-विनय के चार प्रकार हैं

१. जिसने धर्म नहीं देखा, उसे धर्म-मार्ग दिखाकर सम्यक्त्व बनाना ।
- २ जिसने धर्म देखा है, उसे मार्गमिक बनाना ।
- ३ धर्म से गिरे हुए को धर्म में स्थिर करना ।
- ४ धर्म-स्थित व्यक्ति के हिन, गुह और मोक्ष के लिए तत्पर रहना ।

दोष-निर्घात-विनय के चार प्रकार हैं

- १ कुपित के क्रोध को उपशान्त करना ।
- २ दुष्ट के दोष को दूर करना ।
- ३ आकांक्षा का छेदन करना ।
४. आत्मा को श्रेष्ठ मार्ग में लगाना ।

आचार्य के छह कर्तव्य

मध की व्यवस्था के लिए आचार्य को निम्नलिखित छह बातों का ध्यान रखना चाहिए

---

<sup>१</sup> दशमस्कन्ध, चौथी सर्ग ।

१ सूत्रार्थ स्थिरीकरण—सूत्र के विवादग्रस्त अर्थ का निश्चय करना अथवा सूत्र और अर्थ में चतुर्विध-संघ को स्थिर करना ।

२ विनय—सबके साथ नम्रता से व्यवहार करना ।

३ गुरु-पूजा—अपने बड़े अर्थात् स्थविर साधुओं की भक्ति करना ।

४ शैक्ष बहुमान—शिक्षा ग्रहण करने वाले और नवदीक्षित साधुओं का सत्कार करना ।

५ दानपति श्रद्धा-वृद्धि—दान देने में दाता की श्रद्धा बढ़ाना ।

६ बुद्धिबलवर्द्धन—अपने शिष्यों की बुद्धि तथा आध्यात्मिक शक्ति को बढ़ाना ।

शिष्य के लिए चार प्रकार की विनय-प्रतिपत्ति आवश्यक होती है

१ उपकरण-उत्पादनता ।

२ महायता ।

३ वर्ण-सज्जलनता ।

४ भारप्रत्यवरोहणता ।

उपकरण-उत्पादन के चार प्रकार हैं .

१ अनुत्पन्न उपकरणों का उत्पादन ।

२ पुराने उपकरणों को संरक्षण और संघ-गोपन करना ।

३ उपकरण कम हो जाए तो उनका पुनरुद्धार करना ।

४ यथाविधि सविभाग करना ।

सहायता के चार प्रकार हैं

१ अनुकूल वचन बोलना ।

२ काया द्वारा अनुकूल सेवा करना ।

३ जैसे सुख मिले वैसे सेवा करना ।

४ अकुटिल व्यवहार करना ।

वर्ण-सज्जलनता के चार प्रकार हैं

१ यथार्थ गुणों का वर्णन करना ।

२ अवर्णवादी को निरुत्तर करना ।

३ यथार्थ गुण वर्णन करने वालों को बढ़ावा देना ।

४ अपने से वृद्धों की सेवा करना ।

भारप्रत्यवरोहणता के चार प्रकार हैं

१. निराधार या परित्यक्त साधुओं को आश्रय देना ।

२ नवदीक्षित साधु को आचार-गोचर की विधि सिखाना ।

३ साधर्मिक के रुग्ण हो जाने पर उसकी यथाशक्ति सेवा करना ।

४ साधर्मिकों में परस्पर कलह उत्पन्न होने पर किसी का पक्ष लिए बिना

मध्यस्थ भाव से उसके उपशमन, क्षमायाचना आदि का प्रयत्न करना तथा ये मेरे सार्धमिक किस प्रकार कलह-मुक्त होकर समाधि-सम्पन्न हो, ऐसा चिन्तन करते रहना ।<sup>१</sup>

## दिनचर्या

अपर रात्रि में उठकर आत्मालोचन व धर्म-जागरिका करना—यह चर्या का पहला अंग है । स्वाध्याय, ध्यान आदि के पश्चात् आवश्यक कर्म करना । आवश्यक—अवश्य करणीय कर्म छह हैं

१ सामायिक—समभाव का अभ्यास, उसकी प्रतिज्ञा का पुनरावर्तन ।

२ चतुर्विंशस्तव—चौबीस तीर्थंकरों की स्तुति ।

३ वन्दना—आचार्य को दशावर्त्त-वन्दना ।

४ प्रतिक्रमण—कृत दोषों की आलोचना ।

५ कायोत्सर्ग—काया का स्थिरीकरण ।

६ प्रत्याख्यान—त्याग करना ।

इस आवश्यक कार्य से निवृत्त होकर सूर्योदय होते-होते मुनि भाण्ड-उपकरणों का प्रतिलेखन करे, उन्हें देखे । उसके पश्चात् हाथ जोड़कर गुरु से पूछे—मैं क्या करूँ ? आप मुझे आज्ञा दें—मैं किसी की सेवा में लगूँ या स्वाध्याय में ? यह पूछने पर आचार्य सेवा में लगाए तो अग्लान-भाव से सेवा करे और यदि स्वाध्याय में लगाए तो स्वाध्याय करे<sup>२</sup> । दिनचर्या के प्रमुख अंग हैं—स्वाध्याय और ध्यान । कहा है

‘स्वाध्यायाद् ध्यानमध्यास्ता, ध्यानात् स्वाध्यायमामनेत् ।

ध्यान-स्वाध्याय-सपत्न्या, परमात्मा प्रकाशते ॥’

—स्वाध्याय के पश्चात् ध्यान करे और ध्यान के पश्चात् स्वाध्याय । इस प्रकार ध्यान और स्वाध्याय के क्रम से परमात्मा प्रकाशित हो जाता है ।

आगमिक काल-विभाग इस प्रकार रहा है—दिन के पहले पहर में स्वाध्याय करे, दूसरे में ध्यान, तीसरे में भिक्षा-चर्या और चौथे में फिर स्वाध्याय ।<sup>३</sup>

रात के पहले पहर में स्वाध्याय करे, दूसरे में ध्यान, तीसरे में नीद ले और चौथे में फिर स्वाध्याय करे ।<sup>४</sup>

पूर्व रात्रि में भी आवश्यक कर्म करे । पहले पहर में प्रतिलेखन करे, वैसे चौथे पहर में भी करे, यह मुनि की जागरूकतापूर्ण जीवन-चर्या है ।

१ प्रवचनसारोद्धार, गाथा ६४१

२ उत्तरज्ज्ञयणाणि, २६।८-१०

३. वही, २६।१२

४ वही, २६।१८



## श्रावक-संघ

धर्म की आराधना में जैसे साधु-साध्विया सघ के अंग हैं, वैसे श्रावक-श्राविकाएँ भी हैं। ये चारों मिलकर ही चतुर्विध-सघ को पूर्ण बनाते हैं। भगवान् ने श्रावक-श्राविकाओं को साधु-साध्वियों के माता-पिता तुल्य कहा है।

श्रावक की धार्मिक-चर्या यह है

१ सामायिक के अंगों का अनुपालन।

२ दोनों पक्षों में पीषघोषवास।

आवश्यक कर्म जैसे साधु-सघ के लिए हैं, वैसे ही श्रावक-सघ के लिए भी हैं।

## श्रावक के छह गुण

देश-विरति चारित्र्य का पालन करनेवाला श्रद्धा-सम्पन्न व्यक्ति श्रावक कहलाता है। इसके छह गुण हैं

१ व्रतों का सम्यक् प्रकार से अनुष्ठान।

व्रतों का अनुष्ठान चार प्रकार से होता है

(क) विनय और बहुमानपूर्वक व्रतों को सुनना।

(ख) व्रतों के भेद और अतिचारों को सागोपाग जानना।

(ग) गुरु के समीप कुछ काल के लिए अथवा सदा के लिए व्रतों को अगीकार करना।

(घ) ग्रहण किए हुए व्रतों को सम्यक् प्रकार पालना।

२ शील (आचार) — इसके छह प्रकार हैं

(क) जहाँ बहुत से शीलवान् बहुश्रुत साधर्मिक लोग एकत्र हों, उस स्थान को आयतन कहते हैं, वहाँ आना-जाना रखना।

(ख) बिना कार्य दूसरे के घर न जाना।

(ग) चमकीला-भड़कीला वेश न रखते हुए सादे वस्त्र पहनना।

(घ) विकार उत्पन्न करने वाले वचन न कहना।

(ङ) जुआ आदि कुव्यसनो का त्याग करना।

(च) मधुर नीति से अर्थात् शान्तिमय मीठे वचनों से कार्य चलाना, कठोर वचन न बोलना।

३ गुणवत्ता — इसके पाँच प्रकार हैं

(क) वाचना, पृच्छना, परिवर्तना, अनुप्रेक्षा और धर्म-कथा रूप पाँच प्रकार का स्वाध्याय करना।

(ख) तप, नियम, वन्दनादि अनुष्ठानों में तत्पर रहना।

(ग) विनयवान् होना।

(घ) दुराग्रह नहीं करना ।

(ङ) जिनवाणी में रुचि रखना ।

४ ऋजु व्यवहार करना — निष्कपट होकर सरल भाव से व्यवहार करना ।

५ गुरु-सुश्रूषा ।

६ प्रवचन अर्थात् शास्त्रों के ज्ञान में प्रवीणता ।

## शिष्टाचार

शिष्टाचार के प्रति जैन आचार्य बड़ी सूक्ष्मता से ध्यान देते हैं । वे आशातना को सर्वथा परिहार्य मानते हैं । किसी के प्रति अनुचित व्यवहार करना हिंसा है । आशातना हिंसा है । अभिमान भी हिंसा है । नम्रता का अर्थ है कषाय-विजय । अभ्युत्थान, अभिवादन, प्रियनिमन्त्रण, अभिमुखगमन, आसन-प्रदान, पहुँचाने के लिए जाना, प्राजलीकरण आदि-आदि शिष्टाचार के अंग हैं । इनका विशद वर्णन उत्तराध्ययन के पहले और दशवैकालिक के नवें अध्याय में है ।

श्रावक व्यवहार-दृष्टि से दूसरे श्रावकों को भी वन्दना करते थे ।<sup>१</sup> धर्म-दृष्टि से उनके लिए वन्दनीय मुनि होते हैं । वन्दना की विधि यह है

‘तीन बार दाहिने से बाएँ ओर प्रदक्षिणा करता हूँ, स्तवना करता हूँ, नमस्कार करता हूँ, सत्कार करता हूँ और सम्मान करता हूँ । आप कल्याण रूप हैं, मागलिक हैं, धर्मदेव हैं और ज्ञानवान् हैं । अतः मैं आपकी पर्युपासना करता हूँ, मस्तक झुकाकर वन्दना करता हूँ ।’<sup>२</sup>

नमस्कार महामन्त्र में पाँच परमात्माओं को नमस्कार किया जाता है

णमो अरहताण

णमो सिद्धाण

णमो आयरियाण

णमो उवज्झायाण

णमो लोएसव्वसाहूण

मैं अर्हत् को नमस्कार करता हूँ ।

मैं सिद्ध को नमस्कार करता हूँ ।

मैं आचार्य को नमस्कार करता हूँ ।

मैं उपाध्याय को नमस्कार करता हूँ ।

---

१ भगवती, १२

२ तियसुत्तो आयाहिण पयाहिण करेमि वदामि

नमस्तामि सक्कारेमि सम्माणेमि कल्साण

मगगं देवय चेद्दय

पज्जुवातामि मत्थएण वदामि ।

मैं लोक के सभी साधुओं को नमस्कार करता हूँ ।

यह आध्यात्मिक और त्याग-प्रधान संस्कृति का एक संक्षिप्त-सा रूप है । इसका सामाजिक जीवन पर भी प्रतिबिम्ब पड़ा है ।

## निर्वाण

भगवान् तीस वर्ष की अवस्था में श्रमण बने । साठे बारह वर्ष तक तपस्वी जीवन बिताया । तीस वर्ष तक धर्मोपदेश किया । भगवान् ने काशी, कोशल, पंचाल, कलिंग, कम्बोज, कुरु-जागल, वाल्हीक, गांधार, सिंधु-सौवीर आदि देशों में विहार किया ।

भगवान् के चौदह हजार साधु और छत्तीस हजार साध्विया बनीं । नन्दी के अनुसार भगवान् के चौदह हजार साधु प्रकीर्णकार थे ।<sup>१</sup> इससे जान पड़ता है, सर्व साधुओं की संख्या और अधिक थी । १,५९,००० श्रावक और ३, १८,००० श्राविकाएँ थीं । यह ब्रती श्रावक-श्राविकाओं की संख्या प्रतीत होती है । जैन धर्म का अनुगमन करने वालों की संख्या इससे अधिक थी, ऐसा सम्भव है । भगवान् के उपदेश का समाज पर व्यापक प्रभाव हुआ । उनका शान्ति-स्वर समाज के जागरण का निमित्त बना । वि० पू० ४७० (ई० पू० ५२७) पावापुर में कार्तिक कृष्ण अमावस्या को भगवान् का निर्वाण हुआ ।

## भगवान् महावीर के समकालीन धर्म-सम्प्रदाय

भगवान् महावीर का युग धार्मिक मतवादों और कर्मकाण्डों से सकुल था । बौद्ध साहित्य के अनुसार उस समय तिरेसठ श्रमण-सम्प्रदाय विद्यमान थे<sup>२</sup> । जैन साहित्य में तीन सौ तिरेसठ धर्म-मतवादों का उल्लेख मिलता है । यह भेदोपभेद की विस्तृत चर्चा है । संक्षेप में सारे सम्प्रदाय चार वर्गों में समाते थे । भगवान् ने उन्हें चार समवसरण कहा है । वे हैं<sup>३</sup>

१ क्रियावाद

२ अक्रियावाद

३ विनयवाद

४ अज्ञानवाद ।

क्रियावादी दार्शनिकों की धर्मनिष्ठा आत्मा, पुनर्जन्म और कर्मवाद पर टिकी हुई थी । वे सुकृत और दुष्कृत को एक समान नहीं मानते थे । सुचीर्ण कर्म

१ नन्दी, सूत्र ७६

चोदस पइण्णगसहससाणि भगवओ वद्धमाणसामिस्स ।

२ सुत्तनिपात (संनियसुत्त) यानि च तीणि यानि च सदिठ ।

३ सुयगहो, १।१२।१

का फल अच्छा होता है और दुश्चीर्ण कर्म का फल बुरा होता है—इस सिद्धान्त में उनकी आस्था थी ।

अक्रियावादी दार्शनिकों की नैतिक निष्ठा वर्तमान की उपयोगिता पर टिकी हुई थी । वे आत्मा को पुनर्जन्मानुयायी तत्त्व नहीं मानते थे, इसलिए उनमें धर्म-निष्ठा नहीं थी । उनका सिद्धान्त था—‘सुकृत और दुष्कृत के फल में अन्तर नहीं है । सुचीर्ण कर्म का अच्छा फल नहीं होता , दुश्चीर्ण कर्म का बुरा फल नहीं होता । कल्याण और पाप अफल है । पुनर्जन्म नहीं है । मोक्ष नहीं है ।’

विनयवादी अह-विसर्जन और समपण को सर्वोपरि मूल्य देते थे । उनकी दृष्टि में अह ही सब दुखों का मूल था ।

अज्ञानवादी दुखों का मूल ज्ञान को मानते थे । अज्ञानी मनुष्य जितना सुखी होता है उतना ज्ञानी नहीं होता । वे अपने सारे ज्ञान का उपयोग ज्ञान के निरसन में करते थे ।

भगवान् महावीर ने चारोंवादों की समीक्षा कर क्रियावाद का सिद्धान्त स्वीकार किया ।

उनका स्वीकार एकांगी दृष्टि से नहीं था । इसलिए उनके दर्शन को सापेक्ष-क्रियावाद की सजा दी जा सकती है ।

कुछ विद्वानों का अभिमत है कि यज्ञ, जातिवाद आदि ब्राह्मण सिद्धान्तों का विरोध करने के लिए महावीर ने जैन धर्म का प्रवर्तन किया । किन्तु यह गहराई से आलोचित नहीं है । महावीर जिस श्रमण-परम्परा में दीक्षित हुए वह बहुत प्राचीन है । उसका अस्तित्व वेदों की रचना से पूर्ववर्ती है । वेदों में स्थान-स्थान पर विरोधी विचारधारा का उल्लेख मिलता है । उसका सम्बन्ध श्रमण परम्परा से ही है ।

भगवान् महावीर का परिवार तेईसवें तीर्थंकर भगवान् पार्श्व के धर्म का अनुगामी था । इन साक्ष्यों से यह प्रतिध्वनित नहीं होता कि महावीर ने ब्राह्मण सिद्धान्तों का विरोध करने के लिए जैन धर्म का प्रवर्तन किया ।

अहिंसा और मुक्ति—ये श्रमण-संस्कृति के आधार-स्तम्भ हैं । महावीर ने स्वयं द्वारा व्याख्यात अहिंसा की प्राचीन तीर्थंकरों द्वारा व्याख्यात अहिंसा के साथ एकता प्रतिपादित की है ।

भगवान् महावीर जैन धर्म के प्रवर्तक नहीं, किन्तु उन्नायक थे । उन्होंने प्राचीन परम्पराओं को आगे बढ़ाया, अपने समसामयिक विचारों की परीक्षा की और उनके आलोक में अपने अभिमत जनता को समझाए । उनके विचारों का आलोचनापूर्वक विवेचन सूत्रकृतांग में मिलता है । वहाँ पञ्चमहाभूतवाद, एकात्म-वाद, तज्जीवतच्छरीरवाद, अकारकवाद, षष्ठात्मवाद, नियतिवाद, सृष्टिवाद, कालवाद, स्वभाववाद, यदृच्छावाद, प्रकृतिवाद आदि अनेक विचारों की चर्चा

और उन पर भगवान् का दृष्टिकोण मिलता है।

कोई धर्म पुराना होने से अच्छा होता है और नया होने से अच्छा नहीं होता, इस मान्यता में मुझे सत्य की ध्वनि सुनाई नहीं देती, फिर भी इस सत्य पर आवरण नहीं डाला जा सकता कि श्रमण-परम्परा प्राग्वैदिक है और भारतीय जीवन में आदिकाल से परिव्याप्त है।

श्रमणों की अनेक धाराएँ रही हैं। उनमें सबसे प्राचीन धारा भगवान् ऋषभ की और सबसे अर्वाचीन भगवान् बुद्ध की है। और सब मध्यवर्ती हैं।

वैदिक और पौराणिक दोनों साहित्य-विधाओं में भगवान् ऋषभ श्रमण धर्म के प्रवर्तक के रूप में उल्लिखित हुए हैं। भगवान् ऋषभ का धर्म विभिन्न युगों में विभिन्न नामों से अभिहित होता रहा है। आदि में उसका नाम श्रमण धर्म था। फिर अर्हत् धर्म हुआ। भगवान् महावीर के युग में उसे निर्ग्रन्थ धर्म कहा जाता था। बौद्ध साहित्य में भगवान् का उल्लेख 'निग्गठ नातपुत्ते' के नाम से हुआ है। उनके निर्वाण की दूसरी शताब्दी में वह 'जैन धर्म' के नाम से प्रसिद्ध हो गया।

भगवान् महावीर के अस्तित्व-काल में श्रमणों के चालीस से अधिक सम्प्रदाय थे। उनमें पाँच बहुत प्रभावशाली थे

- १ निर्ग्रन्थ-महावीर का शासन
- २ शाक्य-बुद्ध का शासन
- ३ आजीवक-मकखली गोशालक का शासन
- ४ गैरिक-तापस शासन
- ५ परिव्राजक-साख्य शासन

बौद्ध-साहित्य में छह श्रमण-सम्प्रदायों का उल्लेख है

- १ अक्रियावाद
- २ नियतिवाद
- ३ अच्छेदवाद
- ४ अन्योन्यवाद
- ५ चातुर्यामि सवरवाद
- ६ विक्षेपवाद

इनके आचार्य क्रमशः ये हैं

- १ पूरण कश्यप
- २ मकखलि गोशाल
- ३ अजितकेशकबली
- ४ पकुघकात्यायन
- ५ निर्ग्रन्थज्ञात पुत्र
- ६ सजयवेलट्टिपुत्र

इन छह सधों में एक संध का आचार्य पूरण कश्यप था। उसका कहना था कि “किसी ने कुछ किया या करवाया, काटा या कटवाया, तकलीफ दी या दिलवाई, शोक किया या करवाया, कष्ट सहा या दिया, डरा या दूसरे को डराया, प्राणी की हत्या की, चोरी की, डकैती की, घर लूट लिया, बटमारी की, परस्त्रीगमन किया, असत्य वचन कहा, फिर भी उसको पाप नहीं लगता। तीक्ष्ण धार के चक्र से भी अगर कोई इस ससार के सब प्राणियों को मारकर ढेर लगा दे तो भी उसे पाप न लगेगा। गंगा नदी के उत्तर किनारे पर जाकर भी कोई दान दे या दिलवाए, यज्ञ करे या करवाए, तो कुछ भी पुण्य नहीं होने का। दान, धर्म, सयम, सत्य-भाषण—इन सबों से पुण्य-प्राप्ति नहीं होती।” इस पूरण कश्यप के वाद को अक्रियावाद कहते थे।

दूसरे सध का आचार्य मक्खलि गोशाल था। उसका कहना था—“प्राणी के अपवित्र होने में न कुछ हेतु है, न कुछ कारण। वे बिना हेतु के और बिना कारण के ही अपवित्र होते हैं। प्राणि की शुद्धि के लिए भी कोई हेतु नहीं है, कुछ भी कारण नहीं है। बिना हेतु के और बिना कारण के ही प्राणी शुद्ध होते हैं। खुद अपनी या दूसरे की शक्ति से कुछ नहीं होता। बल, वीर्य, पुरुषार्थ या पराक्रम, यह सब कुछ नहीं है। सब प्राणी बलहीन और निर्वीर्य हैं—वे नियति (भाग्य), सगति और स्वभाव के द्वारा परिणत होते हैं—अक्लमन्द और मूर्ख सबों के दुःखों का नाश अस्सी लाख के महाकल्पों के फेर में होकर जाने के बाद ही होता है।” इस मक्खलि गोशाल के मत को ससार शुद्धिवाद कहते थे। इसी को नियतिवाद भी कह सकते हैं।

तीसरे सध का प्रमुख अजितकेशकवली था। उसका कहना था कि—“दान, यज्ञ तथा होम, यह सब कुछ नहीं है, भले-बुरे कर्मों का फल नहीं मिलता। न इहलोक है, न परलोक। चार भूतों से मिलकर मनुष्य बना है। जब वह मरता है तो उसमें का पृथ्वी धातु पृथ्वी में, आपो धातु पानी में, तेजो धातु तेज में तथा वायु धातु वायु में मिल जाता है और इन्द्रिया सब आकाश में मिल जाती हैं। मरे हुए मनुष्य को चार आदमी अरथी पर सुलाकर उसका गुणगान करते हुए ले जाते हैं। वहा उसकी अस्थि सफेद हो जाती हैं और आहुति जल जाती है। दान का पागलपन मूर्खों ने उत्पन्न किया है। जो आस्तिकवाद कहते हैं, वे झूठ भाषण करते हैं। व्यर्थ की बड़बड़ करते हैं। अक्लमन्द और मूर्ख दोनों का ही मृत्यु के बाद उच्छेद हो जाता है। मृत्यु के बाद कुछ भी अवशेष नहीं रहता।” अजितकेशकवली के इस मत को उच्छेदवाद कहते हैं।

चौथे सध का आचार्य पकुधकात्यायन था। उसका कहना था कि—“सातो पदार्थ न किसी न किए, न करवाए। वे वध्य, कूटस्थ तथा खम्बे के समान अचल हैं। वे हिलते नहीं, बदलते नहीं, आपस में कष्टदायक नहीं होते और एक-दूसरे को

सुख-दुःख देने में असमर्थ हैं। पृथ्वी, आप, तेज, वायु, सुख, दुःख तथा जीव—ये ही सात पदार्थ हैं। इनमें मारने वाला, मार खाने वाला, सुनने वाला, कहने वाला, जानने वाला, जनाने वाला कोई नहीं। जो तेज शस्त्रों से दूसरे से दूसरे के सिर काटता है वह खूब नहीं करता, सिर्फ उसका शस्त्र इन सात पदार्थों के अवकाश (रिक्त स्थान) में घुसता है, इतना ही।” इस मत को अन्योन्यवाद कहते हैं।

छठे बड़े सघ का आचार्य सजयवेलट्टिपुत्र था। वह कहता था—“परलोक है या नहीं, यह मैं नहीं समझता। परलोक है, यह भी नहीं, परलोक नहीं है, यह भी नहीं। अच्छे या बुरे कर्मों का फल मिलता है, यह भी मैं नहीं मानता, नहीं मिलता, यह भी मैं नहीं मानता। वह रहता भी है, नहीं भी रहता। तथागत मृत्यु के बाद रहता है या रहता नहीं, यह मैं नहीं समझता। वह रहता है यह भी नहीं, वह नहीं रहता, यह भी नहीं।” इस सजयवेलट्टिपुत्र के वाद को विक्षेपवाद कहते थे।

## महावीर का धर्म और गणतन्त्र

भगवान् महावीर वैशाली-गणतन्त्र के वातावरण में पले-पुसे थे। वैशाली-गणराज्य के प्रमुख महाराज चेटक भगवान् के मामा थे। भगवान् के पिता सिद्धार्थ उस गणराज्य के एक सदस्य थे। भगवान् के प्रारम्भिक संस्कार अहिंसा की व्याख्या में प्रतिफलित मिलते हैं।

महावीर का पहला सिद्धान्त था—समानता।

आत्मिक समानता की अनुभूति के बिना अहिंसा विफल हो जाती है। गणराज्य की विफलता का मूल हेतु है—विषमता।

महावीर का दूसरा सिद्धान्त था—आत्म-निर्णय का अधिकार।

हमारे भाग्य का निर्णय किसी दूसरी सत्ता के हाथ में हो, वह हमारी सार्वभौम सत्ता के प्रतिकूल है—यह उन्होंने बताया। उन्होंने कहा—दुःख और सुख दोनों तुम्हारी ही सृष्टि हैं। तुम्ही अपने मित्र हो और तुम्ही अपने शत्रु। यह निर्णय तुम्ही को करना है, तुम क्या होना चाहते हो? जनतन्त्र के लिए यह बहुत ही महत्वपूर्ण सिद्धान्त है। जहाँ व्यक्ति को आत्म-निर्णय का अधिकार नहीं होता, वहाँ उसका कर्तृत्व कुठित हो जाता है। नव-निर्माण के लिए पुरुषार्थ और पुरुषार्थ के लिए आत्म-निर्णय का अधिकार आवश्यक है।

महावीर का तीसरा सिद्धान्त था—आत्मानुशासन।

उन्होंने कहा—दूसरों पर हुक्म मत करो। हुक्म मत करो अपने शरीर पर, अपनी वाणी पर और मन पर। आत्मा पर शासन करो, समय के द्वारा, तपस्या के

द्वारा । यह अच्छा नहीं होगा कि कोई व्यक्ति वध और वधन के द्वारा तुम्हारे पर शासन करे ।

जनतन्त्र की सफलता आत्मानुशासन पर निर्भर है । बाहरी नियन्त्रण जितना अधिक होता है, उतना ही जनतन्त्र निस्तेज होता है । उसकी तेजस्विता इस बात पर निर्भर है कि देशवासी लोग अधिक से अधिक आत्मानुशासित हों ।

महावीर का चौथा सिद्धान्त था—सापेक्षता ।

उसका अर्थ है—सबको समान अवसर । बिलौना करते समय एक हाथ पीछे जाता है और दूसरा आगे आता है, फिर आगे वाला पीछे और पीछे वाला आगे जाता है । इस क्रम से नवनीत निकलता है, स्नेह मिलता है ।

चलते समय एक पैर आगे बढ़ता है, दूसरा पीछे, फिर आगे वाला पीछे और पीछे वाला आगे आ जाता है । इस क्रम से गति होती है, आदमी आगे बढ़ता है ।

यह सापेक्षता ही स्याद्वाद का रहस्य है । इसी के द्वारा सत्य का ज्ञान और उसका निरूपण होता है । यह सिद्धान्त जनतन्त्र की रीढ़ है । कुछेक व्यक्ति सत्ता, अधिकार और पद से चिपककर बैठ जाए, दूसरों को अवसर न दें तो असन्तोष की ज्वाला भभक उठती है ।

यह सापेक्ष-नीति गुटवन्दी को कम करने में काफी काम कर सकती है । नीतियां भिन्न होने पर भी यदि सापेक्षता हो तो अवाञ्छनीय अलगाव नहीं होता ।

महावीर ने जो किया, वह मुक्ति के लिए किया । उन्होंने जो कहा, वह मुक्ति के लिए कहा । जनतन्त्र भी तो व्यावहारिक मुक्ति का प्रयोग है । इसलिए महावीर की करनी और कथनी—दोनों में पथ-दर्शन की क्षमता है ।

## मनुष्य की ईश्वरीय सत्ता का सगान

भगवान् महावीर का जन्म उस युग में हुआ जिसमें मनुष्य भाग्य के झूले में झूल रहा था । भाग्य ईश्वरीय सत्ता का प्रतिनिधि तत्त्व है । जब मनुष्य ईश्वरीय सत्ता का यन्त्र बनकर जीता है तब उसके जीवन-रथ का सारथि भाग्य ही होता है । भगवान् महावीर भाग्यवादी नहीं थे, इसका सहज फलित यह है कि वे चालू अर्थ में ईश्वरवादी नहीं थे । वे गणतन्त्र के सत्कारों में पले-पुसे थे । वे किसी भी महासत्ता को अपनी सम्पूर्ण स्वतन्त्रता सौंप देने के पक्ष में नहीं थे । उनकी अहिंसा की व्याख्या में अधिनायकवादी मनोवृत्ति के लिए कोई अवकाश नहीं था । भगवान् ने कहा—‘दूसरों पर शासन करना हिंसा है, इसलिए किसी की स्वतन्त्रता का अपहरण मत करो ।’ इस दुनिया में स्वतन्त्रता का अपहरण होता है पर वह ईश्वरीय तत्त्व नहीं हो सकता ।

भगवान् महावीर आत्मवादी थे । वे ईश्वर के अस्तित्व का प्रतिपादन करते थे, किन्तु उसकी मनुष्य से भिन्न सत्ता स्वीकार नहीं करते थे । मनुष्य ईश्वर की



सृष्टि है और ईश्वर उसका सर्जक है, यह कृति और कर्ता का सिद्धान्त उन्हें स्वीकार्य नहीं था। उनकी स्थापना में आत्मा की तीन कक्षाएँ हैं

१ बहिर्-आत्मा

२ अन्तर्-आत्मा

३ परम-आत्मा।

### बहिर्-आत्मा

यह पहली कक्षा है। इसमें देह ही सब कुछ होता है। उसमें विराजमान चिन्मय आत्मा का अस्तित्व ज्ञात नहीं होता।

### अन्तर्-आत्मा

यह दूसरी कक्षा है। इस कक्षा में सत्य उद्घाटित हो जाता है कि जैसे दूध में नवनीत व्याप्त होता है, वैसे ही देह में चिन्मय सत्ता व्याप्त है।

### परम-आत्मा

यह तीसरी कक्षा है। इसमें चिन्मय सत्ता पर आयी हुई देहरूपी भस्म दूर होने लग जाती है। आत्मा परमात्मा के रूप में प्रकट हो जाता है।

आत्मा और परमात्मा मानवीय पुरुषार्थ की प्रक्रिया से प्रयुक्त नहीं है। भगवान् महावीर के दर्शन में परमात्मा का अस्वीकार नहीं है, उसकी विश्व-सृजन-सत्ता का अस्वीकार है।

भगवान् महावीर के अनुसार जगत् अनादि-अनन्त है। उसके कर्तृत्व का भार वहन करने के लिए किसी सत्ता को जन्म देने की आवश्यकता नहीं है। भगवान् महावीर से स्कन्दक सन्यासी ने पूछा—भते ! यह जगत् शाश्वत है या अशाश्वत ? भगवान् ने कहा—आयुष्मन् ! अस्तित्व (द्रव्यार्थिकनय) की दृष्टि से जगत् शाश्वत है और रूपान्तरण की दृष्टि से वह अशाश्वत है। वह अशाश्वत है इस दृष्टि से उसमें जगत्-कर्तृव्य का अणु भी सन्निहित है। महावीर के अनुसार वह जीवो और परमाणुओं के स्वाभाविक संयोग की प्रक्रिया से सम्पादित होता है। इसी सम्पादन को लक्ष्य में रखकर महान् आचार्य हरिभद्र सूरि ने महावीर के दर्शन की ईश्वरवादी दर्शनो से तुलना की है। उन्होंने लिखा है

‘पारमैश्वर्ययुक्तत्वात्, आत्मैव मत ईश्वर’।

स च कर्त्तृति निर्दोष, कर्त्तृवादो व्यवस्थित ॥

—‘आत्मा परम ऐश्वर्य-सम्पन्न है। अतः वह ईश्वर है। वह कर्त्ता है। इस दृष्टि से महावीर का दर्शन कर्त्तृवादी है।’

महावीर ने कर्त्तृत्व का निरसन नहीं किया। उन्होंने उस कर्त्तृ-सत्ता का निरसन किया, जिसे समग्र जगत् की निर्माण-वेदिका पर प्रतिष्ठित किया जा रहा था।

भगवान् महावीर ने ईश्वरोपासना के स्थान में श्रमणोपासना का प्रवर्तन किया। ईश्वर परोक्ष शक्ति है और वह अगम्य है। उसके प्रति जितना आकर्षण हो सकता है, उतना जीवित मनुष्य और गम्य व्यक्तित्व के प्रति नहीं हो सकता। भगवान् ने मनुष्य को ईश्वर के स्थान पर प्रतिष्ठित किया और यह उद्घोष किया कि ईश्वर कोई कल्पनातीत सत्ता नहीं है। वह मनुष्य का ही चरम विकास है। जो मनुष्य विकास की उच्च कक्षा तक पहुँच जाता है, वह परमात्मा या ईश्वर है। भगवान् महावीर ने परम आत्मा की पाँच कक्षाएँ निर्धारित की

१. अर्हत्—धर्म-तीर्थ के प्रवर्तक।
२. सिद्ध—मुक्त आत्मा।
३. आचार्य—धर्म-तीर्थ के संचालक।
४. उपाध्याय—धर्म-ज्ञान के सवाहक।
५. साधु—धर्म के साधक।

इनमें चार कक्षाओं के अधिकारी मनुष्य हैं और एक कक्षा के अधिकारी मुक्त आत्मा हैं। इनमें पहला स्थान मनुष्य का है, दूसरा स्थान मुक्त आत्मा का है। मुक्त आत्मा मनुष्य-मुक्ति का हेतु नहीं है। उसकी मुक्ति के हेतु अर्हत् हैं। इसलिए महावीर ने प्रथम स्थान उनको दिया।

भगवान् महावीर ने श्रमणों की उपासना के साथ कोई कर्मकाण्ड नहीं जोड़ा। उनकी भाषा में उपासना का अर्थ है—पास बैठना। महावीर के अनुयायी श्रमणों के पास जाते और उनसे धर्म का ज्ञान प्राप्त करते। भगवान् ने श्रमणोपासना को बहुत महत्त्व दिया। उन्होंने कहा—‘श्रमण की उपासना करने वाला मुनता है, जानता है, देय और उपादेय का विवेक करता है, नए ग्रन्थिपात से बचता है, पुरानी ग्रन्थियों का मोक्ष करता है और मुक्त हो जाता है।’

पूर्वमीमांसा के प्रवक्ता मानते थे कि मनुष्य वीतराग नहीं हो सकता, सर्वज्ञ नहीं हो सकता। महावीर ने बताया यदि कोई वीतराग हो सकता है तो मनुष्य ही हो सकता है। यदि कोई सर्वज्ञ हो सकता है तो मनुष्य ही हो सकता है।

मीमांसक वेदों को अपौरुषेय मानते थे। उनके अनुसार मनुष्य अपूर्ण है, इसलिए उसका ज्ञान अंतिम प्रमाण नहीं हो सकता। ईश्वर अपने आप में पूर्ण है, सर्वज्ञ है, इसलिए वह स्वतः प्रमाण है। वेद ईश्वरीय ज्ञान है, इसलिए उसका स्वतः प्रामाण्य है। मानवीय ज्ञान वेदों से स्फूर्त है, इसलिए उसका परत-प्रामाण्य है।

भगवान् बुद्ध सर्वज्ञता को नहीं मानते थे, इसलिए उन्होंने शास्त्र का प्रामाण्य स्वीकार नहीं किया। भगवान् महावीर मनुष्य में सर्वज्ञ होने की क्षमता स्वीकार करते थे, इसलिए उन्होंने पौरुषेय शास्त्र के स्वतः प्रामाण्य का प्रतिपादन और

अपौरुषेय शब्द-त्रोध का निरसन किया। महावीर ने कहा—‘ईश्वर सर्वज्ञ है पर शरीर के अभाव में वह प्रतिपादक नहीं हो सकता। मनुष्य में सर्वज्ञता और प्रतिपादन—दोनों क्षमताएँ हो सकती हैं।’

भगवान् महावीर मानवीय समस्या का मूल और उसका समाधान मनुष्य में ही खोजते थे। एक बार उन्होंने अपने शिष्यों को आमन्त्रित किया और कहा—‘आर्यों ! बताओ ! प्राणी किससे डरते हैं ?’ प्रश्न बहुत बड़ा नहीं था। पर भगवान् ने किस आशय से पूछा है, सब मुनि इस उलझन में फँस गए। आखिर गौतम ने कहा—‘भते ! यदि आपको कष्ट न हो तो आप ही बताएँ।’ भगवान् ने कहा—‘आर्यों ! प्राणी दुःख से डरते हैं।’

‘आर्यों ! बताओ, दुःख की सृष्टि कौन करता है ?’

गौतम बोले—‘भते ! हम आपके मुँह से ही सुनना चाहते हैं।’

भगवान् ने कहा—‘आर्यों ! मनुष्य अपने ही प्रमाद से दुःख की सृष्टि करता है, जैसे मकड़ी अपने ही जाल में उलझती है।’

‘आर्यों ! बताओ, दुःख की मुक्ति कौन करता है ?’

गौतम ने कहा—‘भते ! आप ही कहें।’

भगवान् ने कहा—‘आर्यों ! मनुष्य अपने ही अप्रमाद से दुःख की मुक्ति करता है।’

महावीर का युग देववाद का युग था। कुछ दार्शनिक देवों को बहुत महत्त्व देते थे। पर महावीर ने मानवीय चेतना को दिव्य चेतना से कभी अभिभूत नहीं होने दिया। उनका ध्रुव सिद्धान्त था कि मनुष्य समय कर सकता है, देव नहीं कर सकता।

इन्द्र ने अपने वैभव का प्रदर्शन कर दशार्णभद्र राजा को पराजित करना चाहा, तब भगवान् ने कहा—‘दशार्णभद्र ! तुम मनुष्य हो। अपनी शक्ति को जानने वाला मनुष्य देवगण से पराजित नहीं होता।’ दशार्णभद्र राज्य को त्यागकर मुनि बन गए। इन्द्र त्याग के साथ स्पर्धा नहीं कर सका। उसका सिर राजर्षि के सामने झुक गया।

महावीर जब दीक्षित हुए तब उनकी शिषिका को उठाने में सबसे आगे मनुष्य थे। यह अग्रगमिता का अधिकार मनुष्यों को इसलिए प्राप्त था कि महावीर मनुष्य थे। महावीर ने अपना सारा जीवन इस व्याख्या में बिताया कि ईश्वरीय सृष्टि का मजक मनुष्य है, पर मानवीय सृष्टि का सर्जक ईश्वर नहीं है।

**धर्म की व्यापक चेतना का उद्गान**

ठाई हजार वर्ष पूर्व हिन्दुस्तान के क्षितिज में नई स्थापनाएँ और नए प्रयोग हो रहे थे। चिन्तन प्रवहमान था। नई-नई धाराएँ फूट रही थीं। एक ओर

कर्मकाण्डों की जटिल प्रक्रियाओं के प्रयोग हो रहे थे। दूसरी ओर आत्मवादी, निर्वाणवादी तथा औपनिषदिक तत्त्वों का श्रवण, मनन और निदिध्यासन चल रहा था। उस युग में महावीर राज्य-सम्पदा से मुह मोड़ सत्य की खोज में निकल पड़े। वे साढ़े बारह वर्ष तक आत्म-सागर की गहराइयों में डुबकिया लगाते रहे। बारहवें वर्ष के उत्तरार्ध में उनकी साधना सफलता के शिखर पर पहुँच गई। उन्हें अप्रतिपाती आत्म-साक्षात्कार हो गया। उसके आलोक में उन्होंने सत्य की व्याख्या की।

## धर्म की व्यापक धारणा

महावीर की धर्म की धारणा बहुत व्यापक थी। उसका कारण उनकी आस्था का अहिंसक परम्परा में विकसित होना है। वैदिक परम्परा में धर्म की स्वीकृति एक विशिष्ट वर्ग के लिए थी। उनके सामने महावीर ने श्रमण परम्परा के शाश्वत स्वर को बहुत प्रभावी पद्धति से उच्चारित किया। भगवान् ने लोगों को बताया अहिंसा धर्म उन सबके लिए है

१ जो अहिंसा का आचरण करने के लिए प्रस्तुत है या नहीं है।

२ जो अहिंसा को जानने के लिए उपस्थित हैं या नहीं है।

३ जो हिंसा में निवृत्त हैं या नहीं हैं।

४ जो जागतिक सयोगों में आसक्त हैं या नहीं हैं।

५ जो परिग्रह में आसक्त हैं या नहीं हैं।

भगवान् ने सब मनुष्यों को अहिंसा के आचरण की प्रेरणा दी। उन्होंने कहा

१ धर्म की आराधना में स्त्री-पुरुष का भेद नहीं हो सकता। फलस्वरूप श्रमण, श्रमणी, श्रावक और श्राविका—ये चार तीर्थ स्थापित हुए।

२ धर्म की आराधना में जाति-पाति का भेद नहीं हो सकता। फलस्वरूप सभी जातियों के लोग उनके सघ में प्रव्रजित हुए।

३ धर्म की आराधना में क्षेत्र का भेद नहीं हो सकता। वह गाँव में भी की जा सकती है और अरण्य में भी की जा सकती है। फलस्वरूप उनके साधु अरण्य-वासी कम सख्या में थे।

४ धर्म की आराधना में वेश का भेद नहीं हो सकता। उनका अधिकार श्रमण को भी है, गृहस्थ को भी है।

५ भगवान् ने अपने श्रमणों से कहा—धर्म का उपदेश जैसे पुण्य को दो, वैसे ही तुच्छ को दो। जैसे तुच्छ को दो, वैसे ही पुण्य को दो।

इस व्यापक दृष्टिकोण का मूल अमाम्प्रदायिकता और जातीयता का अभाव है।

महावीर तीर्थों के पदार्तक थे। तीर्थ एक सम्प्रदाय है किन्तु उन्होंने धर्म को

सम्प्रदाय के साथ बाधा नहीं। उनकी दृष्टि में जैन सम्प्रदाय की अपेक्षा जैनत्व प्रधान था। जैनत्व का अर्थ है—सम्यक्-दर्शन, सम्यक्-ज्ञान और सम्यक्-चारित्र की आराधना। इनकी आराधना करनेवाला अन्य सम्प्रदाय के वेश में भी मुक्त हो जाता है, गृहस्थ के वेश में भी मुक्त हो जाता है। शास्त्रीय शब्दों में उन्हें क्रमशः अन्यलिङ्ग-सिद्ध और गृहलिङ्ग-सिद्ध कहा जाता है।

इस व्यापक और उदार चेतना की परिणति ने ही जैन आचार्यों को यह कहने के लिए प्रेरित किया—

‘पक्षपातो न मे वीरे, न द्वेष कपिलादिषु।

युक्तिमद् वचन यस्य, तस्य कार्यं परिग्रहं ॥’

—महावीर के प्रति मेरा पक्षपात नहीं है और कपिल आदि के साथ मेरा द्वेष नहीं है। जिसका वचन युक्तियुक्त है, वही मेरे लिए स्वीकार्य है।

‘भव-बीजाकुर-जनना, रागाद्या क्षयमुपागता यस्य।

ब्रह्मा वा विष्णु वा, हरो जिनो वा नमस्तस्मै ॥’

—भव-बीज को अकुरित करनेवाले राग-द्वेष आदि जिसके क्षीण हो चुके हैं, उसे मेरा नमस्कार है। वह ब्रह्मा, विष्णु, हर या जिन कोई भी हो।

‘स्वागम रागमात्रेण, द्वेषमात्रात् परागमम्।

न श्रयामस्त्यजामो वा, किन्तु मध्यस्थया दृशा ॥’

—मैं अपने आगमों को अनुराग मात्र से स्वीकार नहीं कर रहा हूँ, और दूसरों के आगमों को द्वेषमात्र से अस्वीकार नहीं कर रहा हूँ, किन्तु स्वीकार और अस्वीकार के पीछे मेरी मध्यस्थ-दृष्टि काम कर रही है।

सहज ही प्रश्न होता है—जैन-संस्कृति का स्वरूप इतना व्यापक और उदार था, तब वह लोक-संग्रह करने में अधिक सफल क्यों नहीं हुई ?

इसके समाधान में कहा जा सकता है—जैन दर्शन की सूक्ष्म सिद्धान्तवादिता, तपोमार्ग की कठोरता, अहिंसा की सूक्ष्मता और सामाजिक बन्धन का अभाव—ये सारे तत्त्व लोक-संग्रहात्मक पक्ष को अशक्त करते रहे हैं। जैन साधु-संघ का प्रचार के प्रति उदासीन मनोभाव भी उसके विस्तृत न होने का प्रमुख कारण बना है।

**तप और ध्यान का समन्वय**

भगवान् महावीर का युग धर्म के प्रयोगों का युग था। उस समय हजारों श्रमण और हजारों वैदिक सन्यासी धर्म के विविध प्रयोगों में सलग्न थे। कुछ श्रमण और सन्यासी कठोर तपश्चर्या कर रहे थे। कुछ श्रमण और सन्यासी ध्यान की उत्कृष्ट आराधना में लीन थे। आत्मानुभूति के विभिन्न मार्गों की खोज चल रही थी।

भगवान् बुद्ध छह वर्ष तक कठोर तपश्चर्या करते रहे। उसमें शान्ति नहीं

मिली, तब उन्होंने ध्यान-मार्ग अपनाया। उससे उन्हें बोधि-लाभ हुआ। उन्होंने मध्यम प्रतिपदा का प्रतिपादन किया, यह स्वाभाविक ही था।

भगवान् महावीर की दृष्टि हर क्षेत्र में समन्वय की थी। उन्होंने सापेक्षता का जीवन के हर क्षेत्र में प्रयोग किया था। उन्होंने अपनी साधना में तपश्चर्या का पूर्ण बहिष्कार भी नहीं किया और ध्यान को आत्मानुभूति का एकमात्र साधन भी नहीं माना। उन्होंने तपश्चर्या और ध्यान दोनों को मान्यता दी।

कुछ विद्वानों का मत है कि भगवान् महावीर की साधना-पद्धति बहुत कठोर है। यह सर्वथा निराधार नहीं है। उनकी साधना-पद्धति में कठोर-चर्या के अंश अवश्य हैं। किन्तु वे अनिवार्य नहीं हैं।

भगवान् महावीर ने देखा कि सबकी शक्ति और रुचि समान नहीं होती। कुछ लोगो में तपस्या की रुचि और क्षमता होती है, किन्तु ध्यान की रुचि और क्षमता नहीं होती। कुछ लोगो में ध्यान की रुचि और क्षमता होती है, किन्तु तपस्या की रुचि और क्षमता नहीं होती। भगवान् महावीर ने अपनी साधना-पद्धति में दोनों कोटि की रुचि और क्षमता का समावेश किया। ध्यान की कक्षा तपस्या की कक्षा से ऊँची है। फिर भी तपस्या साधना के क्षेत्र में सर्वथा मूल्यहीन नहीं है। भगवान् महावीर की साधना-पद्धति का वह महत्त्वपूर्ण अंग है। भगवान् महावीर दीर्घ तपस्वी कहलाते थे। अनगार तप में शुरू होते हैं—‘तवसूरा अणगारा’—यह जैन परम्परा का प्रसिद्ध वाक्य है। भगवान् महावीर ने केवल उपवास को ही तप नहीं माना। उनकी तप की परिभाषा में ध्यान भी सम्मिलित है।

भगवान् महावीर ने अज्ञानमय तप का प्रबल विरोध किया और ज्ञानमय तप का समर्थन। अहिंसा-पालन में बाधा न आए, उतना तप सब साधको के लिए आवश्यक है। विशेष तप उन्हीं के लिए है, जिनका दैहिक बल या विराग तीव्र हो। भगवान् महावीर ने धार्मिक जीवन की अनेक कक्षाएँ प्रतिपादित की। गृहवामी के लिए चार कक्षाएँ हैं—

१ सुलभ-बोधि—यह प्रथम कक्षा है। इसमें न धर्म का ज्ञान होता है और न अभ्यास ही। केवल उसके प्रति अज्ञात अनुराग होता है। सुलभ-बोधि व्यक्ति निकट भविष्य में धर्माचरण की योग्यता पा सकता है।

२ सम्यग्-दृष्टि—यह दूसरी कक्षा है। इसमें धर्म का अभ्यास नहीं होता, किन्तु उसका ज्ञान होता है।

३ अणुव्रती—यह तीसरी कक्षा है। इसमें धर्म का ज्ञान और अभ्यास दोनों होते हैं।

४ प्रतिमाधर—यह चौथी कक्षा है। इसमें धर्म का विज्ञान अभ्यास होता है। मुनि के लिए निम्न दो कक्षाएँ हैं

संघवासी मुनि—यह पहली कक्षा है। इसमें अहिंसाचरण की प्रधानता है, तपस्या की प्रधानता नहीं है।

एकलविहारी मुनि—यह दूसरी कक्षा है। इसमें अहिंसाचरण के साथ साथ तपस्या भी प्रधान होती है।

इन छहों कक्षाओं में गृहवासी के लिए चौथी और मुनि के लिए छठी कक्षा में कुछ कठोर साधना का अभ्यास होता है। शेष कक्षाओं की साधना का मार्ग ऋजु है।

भगवान् महावीर की साधना-पद्धति में मृदु, मध्य और अधिक तीनो मात्राओं का समन्वय है। मनुष्य भी मद, मध्य और प्राज्ञ तीन कोटि के होते हैं। इन तीनो कोटियों को एक कोटि में रखकर धर्म की व्याख्या करने की अपेक्षा विभिन्न कोटि के लोगों के लिए विभिन्न दृष्टिकोणों से धर्म की व्याख्या करना अधिक मनोवैज्ञानिक है।

## असाम्प्रदायिक धर्म का मन्त्रदान

एक व्यक्ति ने आचार्यश्री से पूछा—क्या भगवान् महावीर जैन थे ? आचार्यश्री ने कहा—नहीं, वे जैन नहीं थे। वे जिन थे, उनको मानने वाले जैन होते हैं। वे जैन न होकर भी, दूसरे शब्दों में अजैन होकर भी, महान् धार्मिक थे। इसका फलित स्पष्ट है कि कोई व्यक्ति जैन होकर ही धार्मिक हो सकता है, ऐसा अनुवध नहीं है। जैन, वैष्णव, शैव, बौद्ध—ये सब नाम धर्म की परम्परा के सूचक हैं। इनकी धर्म के साथ व्याप्ति नहीं है। इसी सत्य की स्वीकृति का नाम असाम्प्रदायिक दृष्टि है।

साम्प्रदायिकता एक उन्माद-रोग है। उसके आक्रमण का ज्ञान तीन लक्षणों से होता है

१ सम्प्रदाय और मुक्ति का अनुबन्ध—मेरे सम्प्रदाय में आओ, तुम्हारी मुक्ति होगी अन्यथा नहीं होगी।

२. प्रशंसा और निंदा—अपने सम्प्रदाय की प्रशंसा और दूसरे सम्प्रदायों की निंदा।

३ ऐकान्तिक आग्रह—दूसरों के दृष्टिकोण को समझने का प्रयत्न न करना।

भगवान् महावीर अहिंसा की गहराई में पहुँच चुके थे। इसलिए उन पर साम्प्रदायिक उन्माद आक्रमण नहीं कर सका। इसे उलटकर भी कहा जा सकता है कि भगवान् महावीर पर साम्प्रदायिक उन्माद का आक्रमण नहीं हुआ, इसलिए वे अहिंसा की गहराई में जा सके। आत्मोपम्य की दृष्टि को विकसित किए बिना जो धर्म के मंच पर आता है, उसके सामने धर्म गौण और सम्प्रदाय मुख्य होता है। आत्मोपम्य की दृष्टि को विकसित कर धर्म के मंच पर आने वाले व्यक्ति के मामले

धर्म मुख्य और सम्प्रदाय गौण होता है। भगवान् महावीर ने सम्प्रदाय को मान्यता दी पर मुख्यता नहीं दी। जो लोग सम्प्रदाय को मुख्यता दे रहे थे, उनके दृष्टि-कोण को महावीर ने सारहीन बतलाया।

जो धर्म-नेता अपने उपस्थान में आने वाले के लिए ही मुक्ति का द्वार खोलते हैं और दूसरों के लिए उसे बन्द रखते हैं, वे महावीर की दृष्टि में अहिंसक नहीं हैं। अपनी ही कल्पना के ताने-बाने में उलझे हुए हैं।

भगवान् महावीर ने मोक्ष का अनुबन्ध किसी सम्प्रदाय के साथ नहीं माना, किन्तु धर्म के साथ माना। भगवान् 'अश्रुत्वा केवली' के सिद्धान्त की स्थापना कर असाम्प्रदायिक दृष्टि को चरम बिन्दु तक ले गए। 'अश्रुत्वा केवली' उस व्यक्ति का नाम है जिसने कभी धर्म नहीं सुना, किन्तु अपनी नैसर्गिक निर्मलता के कारण केवली की कक्षा तक पहुँच गया। 'अश्रुत्वा केवली' के साथ किसी भी सम्प्रदाय, परम्परा या धर्मासना की पद्धति का सम्बन्ध नहीं होता। उस सम्प्रदाय-मुक्त व्यक्ति को मोक्ष का अधिकारी मानकर महावीर ने धर्म की असाम्प्रदायिक सत्ता को मान्यता दे दी।

महावीर ने एक सिद्धान्त की स्थापना और की। उसके अनुसार किसी भी सम्प्रदाय में प्रव्रजित व्यक्ति मुक्त हो सकता है। इस स्थापना में सम्प्रदाय के बीच व्यवधान डालने वाली खाइयों को पाटने का प्रयत्न है। कोई भी सम्प्रदाय किसी व्यक्ति को मुक्ति का आश्वासन दे सकता है, यदि वह व्यक्ति धर्म से अनुप्राणित हो। कोई भी सम्प्रदाय किसी व्यक्ति को मुक्ति का आश्वासन नहीं दे सकता, यदि वह व्यक्ति धर्म से अनुप्राणित न हो। मोक्ष को सम्प्रदाय की सीमा से मुक्त कर भगवान् महावीर ने धर्म की असाम्प्रदायिक सत्ता के सिद्धान्त पर दोहरी मोहर लगा दी।

भगवान् महावीर मुनित्व के महान् प्रवर्तक थे। वे मोक्ष की साधना के लिए मुनि-जीवन बिताने को बहुत आवश्यक मानते थे। फिर भी उनकी प्रतिबद्धता का अन्तिम स्पर्श सच्चाई के साथ था, किसी नियम के साथ नहीं। भगवान् ने 'गृह-लिंग सिद्ध' की स्वीकृति दे क्या मोक्ष-सिद्धि के लिए मुनि-जीवन की एकछत्रता को चुनौती नहीं दी? घरवासी गृहस्थ भी किसी क्षण मुक्त हो सकता है, इसका अर्थ है कि धर्म की आराधना अमुक प्रकार के वेश या अमुक परम्परा की जीवन-प्रणाली को स्वीकार किए बिना भी हो सकती है। जीवन-व्यापी सत्य जीवन को कभी और कहीं भी आलोकित कर सकता है। इस सत्य को अनावृत कर भगवान् ने धर्म को आकाश की भाँति व्यापक बना दिया। 'प्रत्येक-बुद्ध-सिद्ध' का सिद्धान्त भी साम्प्रदायिक दृष्टि के प्रति मुक्त विद्रोह है। 'प्रत्येक-बुद्ध' किसी सम्प्रदाय से प्रभावित तथा किसी धर्म-परम्परा से प्रतिबद्ध होकर प्रव्रजित नहीं होते। वे अपने ज्ञान से ही प्रबुद्ध होते हैं। भगवान् ने उनको उतनी ही मान्यता दी, जितनी अपनी



परम्परा में प्रवर्जित होने वालों को प्राप्त थी।

महावीर की ये चार स्थापनाएँ—अश्रुत्वा केवली, अन्यलिङ्ग-सिद्ध, गृहलिङ्ग-सिद्ध और प्रत्येक-बुद्ध-सिद्ध—‘मेरे उपस्थान में आओ, तुम्हारी मुक्ति होगी अन्यथा नहीं होगी,’ इस मिथ्या आश्वासन के मम्मूख खुली चुनौती के रूप में प्रस्तुत हैं।

जो लोग अपने धर्म की प्रशंसा और दूसरों की निंदा करते थे, उनके सामने महावीर ने कटु-सत्य प्रस्तुत किया। भगवान् ने कहा—‘जो ऐसा करते हैं, वे धर्म के नाम पर अपने वधन की शृंखला को और अधिक सुदृढ़ बना रहे हैं।’

भगवान् महावीर से पूछा गया—‘भते ! शाश्वत धर्म कौन-सा है ?’

भगवान् ने कहा—‘किसी भी प्राणी को मत मारो, उपद्रुत मत करो, परिताप मत करो, स्वतन्त्रता का अपहरण मत करो—यह शाश्वत धर्म है।’

भगवान् महावीर ने कभी नहीं कहा कि जैन धर्म शाश्वत है। तत्त्व शाश्वत हो सकता है किन्तु नाम और रूप कभी शाश्वत नहीं होते।

भगवान् महावीर का युग धर्म के प्रभुत्व का युग था। उस समय पचासो धर्म-सम्प्रदाय थे। उनमें कुछ तो बहुत ही प्रभावशाली थे। कुछ शाश्वतवादी थे और कुछ अशाश्वतवादी। शाश्वतवादी अशाश्वतवादी सम्प्रदाय पर प्रहार करते थे और अशाश्वतवादी शाश्वतवादी धारा पर। इस पद्धति को महावीर ने साम्प्रदायिक अभिनिवेश की सजा दी।

महावीर की अनेकान्त दृष्टि और स्याद्वादी निरूपण-शैली का मुख्य प्रयोजन है—सत्य के प्रति अन्याय करने की मनोवृत्ति का विसर्जन। स्याद्वाद एक अनुरोध है, उन सबसे जो सत्य को एकांगी दृष्टि से देखते हैं और आग्रह की भाषा में उसकी व्याख्या करते हैं। महावीर ने स्याद्वाद के माध्यम से शाश्वतवादी तत्त्ववेत्ताओं से अनुरोध किया कि वे अशाश्वतवादी धारा को भी समझने का प्रयत्न करें और अशाश्वतवादी तत्त्ववेत्ताओं से अनुरोध किया कि वे शाश्वतवाद की स्वीकृति का द्वार सदा के लिए बन्द न करें। एकांगिता सत्य को मान्य नहीं है, तब फिर किसी सम्प्रदाय को क्यों मान्य होना चाहिए ? सम्प्रदाय एक सीमा है। उस सीमा की एक सीमित उपयोगिता है। मनुष्य उपयोगिता को ध्यान में रखकर घर बनाता है—अनन्त को एक सीमा में बाँधकर उसमें रखता है। किन्तु जब वह घर में अनन्त आकाश का आरोपण कर लेता है तब उसकी उपयोगिता असत्य में बदल जाती है। धार्मिक जब सम्प्रदाय को ही अंतिम सत्य मान लेता है, तब उपयोगिता आग्रह में बदल जाती है। वह निरपेक्ष आग्रह ही साम्प्रदायिकता है। महावीर की अहिंसा इसी ईंधन से प्रज्वलित हुई थी।

नैतिक मूल्यों की प्रतिष्ठा

भगवान् महावीर का युग क्रियाकाण्डों का युग था। महाभारत की ध्वस-लीला

का जनमानस पर अभी असर मिटा नहीं था। जनता त्राण की खोज में भटक रही थी। अनेक दार्शनिक उसे परमात्मा की शरण में ले जा रहे थे। समर्पण का सिद्धांत बल पकड़ रहा था। श्रमण-परम्परा इसका विरोध कर रही थी। भगवान् पार्श्व के निर्वाण के बाद कोई शक्तिशाली नेता नहीं रहा, इसलिए उसका स्वर जनता का ध्यान आकृष्ट नहीं कर पा रहा था। भगवान् महावीर और भगवान् बुद्ध ने उस स्वर को फिर शक्तिशाली बनाया।

भगवान् महावीर ने कहा—‘पुरुष ! तेरा त्राण तू ही है। बाहर कहा त्राण ढूँढ़ रहा है ?’

इस आत्मकर्तृत्व की वाणी ने भारतीय जनमानस में फिर एक बार पुरुषार्थ की लौ प्रज्वलित कर दी। श्रमण परम्परा ने ईश्वर कर्तृत्व को मान्यता नहीं दी। इसीलिए उसमें उपासना या भक्तिमार्ग का विकास नहीं हुआ। भगवान् महावीर के धार्मिक निरूपण में आध्यात्मिक और नैतिक सिद्धान्त हैं। उसमें उपासना और भक्ति के सिद्धान्त नहीं हैं।

श्रमण-परम्परा प्रारम्भ में ही व्रतनिष्ठ रही है। माना जाता है—आर्य भारत की उत्तर-पश्चिमी सीमा पर ई० सन् से लगभग ३००० वर्ष पूर्व आए। आर्यों से पहले बसने वाले पूस, भद्र, उर्वश, सुहृन्, अनु, कुनाश, शवर, नमुचि, ब्रात्य आदि मुख्य थे। उसके सवाहक श्रमण व्रती थे। उनका अनुगामी समाज ब्रात्य था।

ब्रात्य का मूल व्रत है। वह अपने में त्राण और प्रकाश खोजने का मार्ग है। वह आत्म-निर्भर और दोनों ओर अपने पुरुषार्थ पर विश्वास करने का मार्ग है। वह अपने सान्निध्य में रहकर अपनी शक्तियों को जागृत करने और उनसे लाभ उठाने का मार्ग है।

भगवान् महावीर की व्याख्या में व्रत धार्मिक जीवन की आधारशिला (मूल गुण) है। धर्म का भव्य प्रासाद उसी के आधार पर खड़ा किया जा सकता है।

भगवान् महावीर ने मुनि-धर्म के लिए पांच महाव्रतो तथा गृहवासी के लिए पांच अणुव्रतो की व्यवस्था दी।

पांच महाव्रत—

- १ अहिंसा
- २ सत्य
- ३ अचौर्य
- ४ ब्रह्मचर्य
- ५ अपरिग्रह।

पांच अणुव्रत—

- १ एकदेशीय अहिंसा
- २ एकदेशीय सत्य

३ एकदेशीय अचौर्य

४ स्वदार-सतोष

५ इच्छा-परिमाण ।

व्रतो के विस्तार में भगवान् ने उस समय के अनैतिक आचरणों की ओर अगुली-निर्देश किया और उन्हें छोड़ने की घोषणा की ।

भगवान् महावीर के अस्तित्वकाल में उनका धर्म बहुत व्यापक नहीं बना । उनके श्रावकों की संख्या लाखों में ही सीमित थी ।

भगवान् के निर्वाण के बाद उत्तरवर्ती आचार्यों ने उपासना और भक्तिमार्ग को भी स्थान दिया । उस अवधि में जैन धर्म में प्रतीकों की पूजा-उपासना प्रचलित हुई । मन्त्र-जप का महत्त्व बढ़ा । महावीर की आत्म-केन्द्रित साधना विस्तार-केन्द्रित हो गई । उस युग में जन-साधारण जैन धर्म की ओर आकृष्ट हुआ और वह भारत के बहुत बड़े भाग में एक प्रभावी धर्म के रूप में सामने आ गया ।

### बिहार का क्रान्ति-घोष

भगवान् महावीर ने उमी शाश्वत सत्य का उपदेश दिया, जिसका उनसे पूर्व वर्तों तीर्थंकर दे चुके थे । किन्तु महावीर के समय की परिस्थितियों ने उनकी वाणी को अोजपूर्ण बनाने का अवसर दिया । हिंसा का प्रयोजनपक्ष सदा होता है—कभी मन्द और कभी तीव्र । उस समय हिंसा सैद्धान्तिक पक्ष में भी स्वीकृत थी । भगवान् ने इस हिंसा के आचरण को दोहरी मूर्खता कहा । उन्होंने कहा—‘प्रातः स्नानादि से मोक्ष नहीं होता’<sup>१</sup> । जो सुबह और शाम जल का स्पर्श करते हुए जल-स्नान से मुक्ति बतलाते हैं, वे अज्ञानी हैं<sup>२</sup> । हेतु से जो मुक्ति बतलाते हैं, वे भी अज्ञानी हैं<sup>३</sup> ।

स्नान, हवन आदि से मुक्ति बतलाना अपरीक्षित वचन है । पानी और अग्नि में जीव हैं । सब जीव सुख चाहते हैं—इसलिए जीवों को दुख देना मोक्ष का मार्ग नहीं है—यह परीक्षित-वचन है<sup>४</sup> ।

जाति की कोई विशेषता नहीं है<sup>५</sup> । जाति और कुल त्राण नहीं बनते<sup>६</sup> । जाति-मद का घोर विरोध किया । ब्राह्मणों को अपने गणों के प्रमुख बना उन्होंने जाति-समन्वय का आदर्श उपस्थित किया ।

१ सूयगढो, १।७।१२।

२ वही, १।७।१३ पात्रोसिणाणाद्दु णत्थि मोक्खो ।

३ वही, १।७।१८।

४ वही, १।७।१९ ।

५ उत्तरञ्जवणाणि, १२।३७ ।

६ सूयगढो, १।१३।११ ण तस्स जाती व कुलं व ताणं ।

उन्होंने लोक-भाषा में उपदेश देकर भाषा के उन्माद पर तीव्र प्रहार किया। आचार-धर्म को प्रमुखता दे, उन्होंने विद्या-मद की बुराई की ओर स्पष्ट संकेत किया।<sup>१</sup>

लक्ष्य का विपर्यय समझाते हुए भगवान् ने कहा—“जिस तरह कालकूट विष पीने वाले को मारता है, जिस तरह उल्टा ग्रहण हुआ शस्त्र शस्त्रधारी को ही घातक होता है और जिस तरह विधि से वश नहीं किया हुआ बैताल मन्त्रधारी का ही विनाश करता है, उसी तरह विषय की पूर्ति के लिए ग्रहण किया हुआ धर्म आत्मा के पतन का ही कारण होता है।”<sup>२</sup>

वैषम्य के विरुद्ध आत्म-तुला का मर्म समझाते हुए भगवान् ने कहा—प्रत्येक दर्शन को पहले जानकर मैं प्रश्न करता हूँ, हे वादियो! तुम्हें सुख अप्रिय है या दुःख अप्रिय? यदि तुम स्वीकार करते हो कि दुःख अप्रिय है तो तुम्हारी तरह ही सर्व प्राणियों को, सर्व भूतों को, सर्व जीवों को और सर्व सत्त्यों को दुःख महा भय-कर, अनिष्ट और अशान्तिकर है<sup>३</sup>। यह सब समझकर किसी जीव की हिंसा नहीं करनी चाहिए।

इस प्रकार भगवान् की वाणी में अहिंसा की समग्रता के साथ-साथ वैषम्य, जातिवाद, भाषावाद और हिंसक मनोभाव के विरुद्ध क्रान्ति का उच्चतम घोष था। उसने समाज की अन्तर-चेतना को नव जागरण का संदेश दिया।

## तत्त्व-चर्चा का प्रवाह

भगवान् महावीर की तप पूत वाणी ने श्रमणों को आकृष्ट किया। भगवान् पार्श्व की परम्परा के श्रमण भगवान् महावीर के तीर्थ में सम्मिलित हो गए<sup>४</sup>। अन्यतीर्थिक सन्यासी भी भगवान् की परिषद् में आने लगे। अम्बड,<sup>५</sup> स्कन्दक, पुद्गल<sup>६</sup> और शिव<sup>७</sup> आदि परिव्राजक भगवान् के पास आए, प्रश्न किए और समाधान पा भगवान् के शिष्य बन गए।

कालोदायी आदि अन्य यूथिकों के प्रसंग भगवान् के तत्त्व-ज्ञान की व्यापक चर्चा पर प्रकाश डालते हैं<sup>८</sup>। भगवान् का तत्त्व-ज्ञान बहुत सूक्ष्म था। वह युग भी

१ उत्तरञ्जयणाणि, ६।१०

न चित्ता तायए भाषा, कअो विज्जाणुसासण ?

२ वही, २०।४४।

३ आयारो, ४।२५, २६।

४ उत्तरञ्जयणाणि, २३, भगवती १।६, ६।३२, सूयगढो २।७।

५ भगवती, २।१।

६ वही, ११।१२।

७ वही, ११।६।

८ वही, ७।१०, १८।८।

धर्म-जिज्ञासुओं में भरा हुआ था। सोमिल ब्राह्मण,<sup>१</sup> तुंगिया नगरी के श्रमणोपासक,<sup>२</sup> जयन्ती श्राविका,<sup>३</sup> माकन्दी,<sup>४</sup> रोह, पिंगल<sup>५</sup> आदि श्रमणों के प्रश्न तत्त्व-ज्ञान की वहती धारा के स्वच्छ प्रतीक हैं।

## विम्बसार-श्रेणिक

भगवान् जीवित धर्म थे। उनका समय अनुत्तर था। वह उनके शिष्यों को भी समयमूर्ति बनाए हुए था। महानिर्ग्रन्थ अनाथ के अनुत्तर समय को देखकर मगध सम्राट् विम्बसार—श्रेणिक भगवान् का उपामक बन गया। वह जीवन के पूर्व-काल में बुद्ध का उपासक था। उसकी पट्टराज्ञी चेलणा महावीर की उपासिका थी। उसने सम्राट् को जैन बनाने के अनेक प्रयत्न किये। सम्राट् ने उसे बौद्ध बनाने के प्रयत्न किये। पर कोई भी किसी ओर नहीं झुका। सम्राट् ने महानिर्ग्रन्थ अनाथ को ध्यान-लीन देखा। उनके निकट गए। वार्तालाप हुआ। अन्त में जैन बन गए<sup>६</sup>।

इसके पश्चात् श्रेणिक का जैन प्रवचन के साथ घनिष्ठ सम्पर्क रहा। सम्राट् के पुत्र और महामन्त्री अभयकुमार जैन थे। जैन-परम्परा में आज भी अभयकुमार की बुद्धि का वरदान मागा जाता है। जैन-साहित्य में अभयकुमार सम्बन्धी अनेक घटनाओं का उल्लेख मिलता है।

श्रेणिक की तेईस रानिया भगवान् के पास प्रव्रजित हुईं।<sup>७</sup> उसके अनेक पुत्र भगवान् के शिष्य बने<sup>८</sup>। सम्राट् श्रेणिक के अनेक प्रसंग आगमों में उल्लिखित हैं।

## चेटक

वैशाली अठारह देशों का गणराज्य था। उसके प्रमुख महाराजा चेटक थे। वे भगवान् महावीर के मामा थे। जैन-श्रावकों में उनका प्रमुख स्थान था। वे बारह ब्रती श्रावक थे। उनके सात कन्याएँ थीं। वे जैन के सिवाय किसी दूसरे के साथ अपनी कन्याओं का विवाह नहीं करते थे।

श्रेणिक ने चेलणा को कूटनीतिक ढंग से ब्याहा था। चेटक के सभी जामाता

१ भगवती, १८।१०।

२ वही, २।५।

३ वही, १२।१।

४ वही, १८।३।

५ वही, २।१।

६ उत्तरजम्भयणाणि, २०।

७ अन्तकृतदशा।

८ ज्ञाताधर्मकथा, १।

प्रारम्भ से ही जैन थे। श्रेणिक पीछे जैन बन गये।

चेटक की पुत्रियो	चेटक के जामाताओ	उनकी राजधानी
के नाम	के नाम	के नाम
प्रभावती	उदायन	सिंधु सौवीर
पद्मावती	दधिवाहन	चम्पा
मृगावती	शतानीक	कौशम्बी
शिवा	चण्डप्रद्योत	अवन्ती
ज्येष्ठा	भगवान् के भाई नन्दिवर्धन	कुण्डग्राम
सुज्येष्ठा	(साध्वी बन गई)	
चेलणा	विम्बसार (श्रेणिक)	मगध

अपने दौहित्र कोणिक के साथ चेटक का भीषण सग्राम हुआ था। सगाम-भूमि में भी वे अपने व्रतो का पालन करते थे। अनाक्रमणकारी पर प्रहार नहीं करते थे। एक दिन में एक बार से अधिक शस्त्र-प्रयोग नहीं करते थे। इनके गणराज्य में जैन-धर्म का समुचित प्रसार हुआ। गणराज्य के अठारह सदस्य-नृप नौ मल्लवी और नौ लिच्छवी भगवान् के निर्वाण के समय वही पौषध किये हुए थे।

## रार्जिषि

भगवान् के पास आठ राजा दीक्षित हुए—इसका उल्लेख स्थानागसूत्र में मिलता है। उनके नाम इस प्रकार हैं—(१) वीरागक, (२) वीरयशा, (३) सजय, (४) एण्यक, (५) सेय, (६) शिव, (७) उद्रायण, (८) शख—काशीवर्धन। इनमें वीरागक, वीरयशा और सजय—ये प्रसिद्ध हैं। टीकाकार अभयदेव सूरि ने इसके अतिरिक्त कोई विवरण प्रस्तुत नहीं किया है। एण्यक श्वेतविका नरेश प्रदेशी का सम्बन्धी कोई राजा था। सेय अमलकथा नगरी का अधिपति था। शिव हस्तिनापुर का राजा था। उसने सोचा—मैं वैभव से सम्पन्न हूँ, यह मेरे पूर्वकृत शुभ-कर्मों का फल है। मुझे वर्तमान में भी शुभ-कर्म करने चाहिए। यह सोच राज्य पुत्र को सौंपा। स्वयं दिशाप्रोक्षित तापस बन गया। दो-दो उपवास की तपस्या करता और पारणा में पेड़ से गिरे हुए पत्तों को खा लेता, इस प्रकार की चर्या करते हुए उसे विभग अवधि-ज्ञान उत्पन्न हुआ। उससे उसने सात द्वीप और सात समुद्रों को देखा। यह विश्व सात द्वीप और सात समुद्र प्रमाण है, इसका जनता में प्रचार किया।

भगवान् के प्रधान शिष्य गौतम भिक्षा के लिए जा रहे थे। लोगों में शिव रार्जिषि के सिद्धान्त की चर्चा सुनी। वे भिक्षा लेकर लौटे। भगवान् से पूछा—‘भगवन् ! द्वीप समुद्र कितने हैं?’ भगवान् ने कहा—‘असंख्य’ हैं। गौतम ने उसे

प्रेचारित किया। यह वार्ता शिव राजपि तक पहुँची। वह सदिग्ध हुआ और उसका विभग अवधि-ज्ञान लुप्त हो गया। वह भगवान् के समीप आया, वार्तालाप कर भगवान् का शिष्य बन गया।<sup>१</sup>

उद्रायण सिन्धु सौवीर आदि सौलह जनपदों का अधिपति था। दस मुकुटवद्ध राजा इसके अधीन थे। भगवान् महावीर लम्बी यात्रा कर वहाँ पहुँचे। राजा ने भगवान् के पास मुनि-दीक्षा ली।

वाराणसी के राजा शख के वारे में कोई विवरण नहीं मिलता। अन्तकृतदशा के अनुसार भगवान् ने राजा अलक को वाराणसी में प्रव्रज्या दी थी। सम्भव है यह उन्हीं का दूसरा नाम है।

उस युग में शासक-सम्मत धर्म को अधिक महत्त्व मिलता था। इसलिए राजाओं का धर्म के प्रति आकृष्ट होना उल्लेखनीय माना जाता। जैन-धर्म ने समाज को केवल अपना अनुगामी बनाने का यत्न नहीं किया, वह उसे ब्रती बनाने के पक्ष पर भी बल देता रहा। शाश्वत सत्यों की आराधना के साथ-साथ समाज के वर्तमान दोषों से बचने के लिए भी जैन श्रावक प्रयत्नशील रहते थे। चारित्रिक उच्चता के लिए भगवान् महावीर ने जो आचार-सहिता दी, वह समाज में मानसिक स्वास्थ्य का वातावरण बनाए रखने में क्षम है।

## भगवान् महावीर की उत्तरकालीन परम्परा

### उत्तरवर्ती परम्परा

भगवान् महावीर के निर्वाण के बाद गौतमस्वामी बारह वर्ष तक जीवित रहे। वीर सम्यत् बारह में वे मुक्त हो गए। उनका जीवन-काल इस प्रकार रहा

गृहस्थ	छप्पस्थ	केवली
५० वर्ष	३० वर्ष	१२ वर्ष

दिगम्बर परम्परा का अभिमत है कि भगवान् के प्रथम उत्तराधिकारी गौतम हुए। श्वेताम्बर परम्परा का अभिमत है कि भगवान् के प्रथम उत्तराधिकारी सुघर्मा हुए। ये भगवान् के निर्वाण के बाद दोस वर्ष तक जीवित रहे। उनका जीवन-काल इस प्रकार रहा

गृहस्थ	छप्पस्थ	केवली
५० वर्ष	३० वर्ष	२० वर्ष

इनके उत्तराधिकारी जम्बूस्वामी हुए। उनका जीवन-काल इस प्रकार रहा

गृहस्थ	छप्पस्थ	केवली
१६ वर्ष	२० वर्ष	४४ वर्ष

जम्बूस्वामी के पश्चात् कोई केवली नहीं हुआ। यहाँ से श्रुतकेवली—नतुदणपूर्वी की परम्परा चली। छह आचार्य श्रुतकेवली हुए

- १ प्रभव
- २ शय्यम्भव
- ३ यशीभद्र
४. सम्भूतविजय



५ भद्रबाहु

६ स्थूलभद्र ।

स्थूलभद्र के पश्चात् चार पूर्व नष्ट हो गए । वहा से दसपूर्वी की परम्परा चली । दस आचार्य दसपूर्वी हुए

१ महागिरि

२ सुहस्ती

३ गुणसुन्दर

४ कालकाचार्य

५ स्कन्दिलाचार्य

६ रेवतिमित्र

७ मगु

८ धर्म

९ चन्द्रगुप्त

१० आर्यवज्र ।

### तीन प्रधान परम्पराएँ

१ गणधर-वंश ।

२ वाचक-वंश—विद्याधर-वंश ।

३ युग-प्रधान ।

आचार्य सुहस्ती तक के आचार्य गणनायक और वाचनाचार्य दोनों होते थे । वे गण की सार-सम्वहल और गण की शैक्षणिक व्यवस्था—इन दोनों के उत्तरदायित्वों को निभाते थे । आचार्य सुहस्ती के बाद ये कार्य विभक्त हो गए । चारित्र्य की रक्षा करने वाले 'गणाचार्य' और श्रुतज्ञान की रक्षा करने वाले 'वाचनाचार्य' कहलाए । गणाचार्यों की परम्परा (गणधरवंश) अपने-अपने गण के गुरु-शिष्य क्रम से चलती है । वाचनाचार्यों और युग-प्रधानों की परम्परा एक ही गण से सम्बन्धित नहीं है । जिस किसी भी गण या शाखा में एक के बाद दूसरे समर्थ वाचनाचार्य हुए हैं, उनका क्रम जोड़ा गया है ।

आचार्य सुहस्ती के बाद भी कुछ आचार्य गणाचार्य और वाचनाचार्य—दोनों हुए हैं । जो आचार्य विशेष लक्षण-सम्पन्न और अपने युग में सर्वोपरि प्रभावशाली हुए, उन्हें युग-प्रधान माना गया । वे गणाचार्य और वाचनाचार्य दोनों में से हुए हैं ।

हिमवत की स्थविरावलि के अनुसार वाचक-वंश या विद्याधर-वंश की परम्परा इस प्रकार है<sup>१</sup>

१ देखें—जैन दर्शन का इतिहास, पृ० १८०-८० ।

- १ आचार्य सुहस्ती
- २ आर्य बहुल और बलिसह
- ३ आचार्य उमा स्वाति
- ४ आचार्य श्यामाचार्य
- ५ आचार्य साडिल्य या स्कन्दिल (वि० स० ३७६ से ४१४ तक युग-प्रधान)
- ६ आचार्य समुद्र
- ७ आचार्य मगसूरि
- ८ आचार्य नन्दिलसूरि
- ९ आचार्य नागहस्तीसूरि
- १० आचार्य रेवतिनक्षत्र
- ११ आचार्य सिंहसूरि
- १२ आचार्य स्कन्दिल (वि० स० ८२६ वाचनाचार्य)
- १३ आचार्य हिमवन्त क्षमाश्रमण
- १४ आचार्य नागार्जुनसूरि
- १५ आचार्य भूतदिन्न
- १६ आचार्य लोहित्यसूरि
- १७ आचार्य दुष्यगणी
- १८ आचार्य देववाचक (देवद्विगणी क्षमाश्रमण)
- १९ आचार्य कालिकाचार्य (चतुर्थ)
- २० आचार्य सत्यमित्र (अन्तिम पूर्वविद्)¹

## सम्प्रदाय-भेद

विचार का इतिहास जितना पुराना है, लगभग उतना ही पुराना विचार-भेद का इतिहास है। विचार व्यक्ति-व्यक्ति की ही उपज होता है, किन्तु मध मे रूढ होने के बाद मधीय कहलाता है।

तीर्थकर वाणी जैन-सध के लिए सर्वोपरि प्रमाण है। वह प्रत्यक्ष दर्शन है, इसलिए उसमे तर्क की कर्कशता नहीं है। वह तर्क से बाधित भी नहीं है। वह सूत्र-रूप है। उसकी व्याख्या मे तर्क का लचीलापन आया है। भाष्यकार और टीकाकार प्रत्यक्षदर्शी नहीं थे। उन्होंने सूत्र के आशय को परम्परा से समझा। कही समझ मे नहीं आया, हृदयगम नहीं हुआ तो अपनी युक्ति और जोड़ दी। लम्बे समय मे अनेक सम्प्रदाय बन गए। श्वेताम्बर और दिगम्बर जैसे शासन-भेद हुए। भगवान् महावीर के समय मे कुछ श्रमण वस्त्र पहनते, कुछ नहीं भी पहनते।

१ देवे—परिशिष्ट १।

भगवान् स्वयं वस्त्र नहीं पहनते थे। वस्त्र पहनने से मुक्ति होती ही नहीं या वस्त्र नहीं पहनने से ही मुक्ति होती है, ये दोनों बातें गौण हैं। मुख्य बात है—राग-द्वेष से मुक्ति। जैन-परम्परा का भेद मूल तत्त्वों की अपेक्षा ऊपरी बातों या गौण प्रश्नों पर अधिक टिका हुआ है।

गौशालक जैन-परम्परा से सर्वथा अलग हो गया, इसलिए उसे निह्णव नहीं माना गया। थोड़े से मतभेद को लेकर जो जैन शासन से अलग हुए उन्हें निह्णव माना गया।

## बहुरतवाद

जमाली पहला निह्णव था। वह क्षत्रिय-पुत्र और भगवान् महावीर का दामाद था। मा-बाप के अगाध प्यार और अतुल ऐश्वर्य को ठुकरा वह निर्ग्रन्थ बना। भगवान् महावीर ने स्वयं उसे प्रव्रजित किया। पाच सौ व्यक्ति उसके साथ थे। मुनि जमाली अब आगे बढ़ने लगा। ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य की आराधना में अपने आपको लगा दिया। सामायिक आदि ग्यारह अंग पढ़े। विचित्र तप-कर्म—उपवास, वेला, तेला यावत् अर्द्ध मास और मास की तपस्या से आत्मा को भावित करते हुए, विहार करने लगा।

एक दिन की बात है, ज्ञानी और तपस्वी जमाली भगवान् महावीर के पास आया। वन्दना की, नमस्कार किया और बोला—‘भगवन् ! मैं आपकी अभ्यनुज्ञा पाकर पाच सौ निर्ग्रन्थों के साथ जनपद विहार करना चाहता हूँ।’ भगवान् ने जमाली की बात सुन ली। उसे आदर नहीं दिया। मौन रहे। जमाली ने दुवारा और तिवारा अपनी इच्छा को दोहराया। भगवान् पहले की भाँति मौन रहे। जमाली उठा। भगवान् को वन्दना की, नमस्कार किया। बहुशाला नामक चैत्य से निकला। अपने साथी पाच सौ निर्ग्रन्थों को ले भगवान् से अलग विहार करने लगा।

श्रावस्ती के कोष्ठक चैत्य में जमाली ठहरा हुआ था। समय और तप की साधना चल रही थी। निर्ग्रन्थ-शासन की कठोरचर्या और वैराग्यवृत्ति के कारण वह भरस-चिरस, अन्त-प्रान्त, रूखा-सूखा, कालातिक्रान्त, प्रमाणातिक्रान्त आहार लेता। उससे जमाली का शरीर रोगातक से घिर गया। विपुल वेदना होने लगी। कटु दुःख उदय में आया। पित्तज्वर से शरीर जलने लगा। घोरतम वेदना से पीड़ित जमाली ने अपने साधुओं से कहा—‘देवानुप्रियो ! विछौना करो।’ साधुओं ने विनयावनत हो उसे स्वीकार किया। विछौना करने लगे। वेदना का वेग बढ़ रहा था। एक-एक पल भारी हो रहा था। जमाली ने अधीर स्वर से पूछा—‘मेरा विछौना विछा दिया या विछा रहे हो?’ श्रमणों ने उत्तर दिया—‘देवानुप्रिय ! आपका विछौना किया नहीं, किया जा रहा है।’ दूसरी बार फिर पूछा—

‘देवानुप्रियो ! विछौना किया या कर रहे हो ?’ श्रमण-निर्ग्रन्थ बोले—‘देवानुप्रिय ! आपका विछौना किया नहीं, किया जा रहा है ।’ इस उत्तर ने वेदना से अधीर बने जमाली को चौंका दिया । शारीरिक वेदना की टक्कर से सैद्धान्तिक धारणा हिल उठी । विचारो ने मोड़ लिया । जमाली सोचने लगा—भगवान् चलमान को चलित, उदीर्यमाण को उदीरित यावत् निर्जीर्यमाण को निर्जीर्ण कहते हैं, वह मिथ्या है । यह सामने दीख रहा है । मेरा विछौना विछाया जा रहा है, किन्तु विछा नहीं है । इसलिए क्रियमाण अकृत, सस्तीर्यमाण असस्तृत है—किया जा रहा है किन्तु किया नहीं गया है, विछाया जा रहा है किन्तु विछा नहीं है—का सिद्धान्त सही है । इसके विपरीत भगवान् का ‘क्रियमाण कृत’ और ‘सस्तीर्यमाण सस्कृत’ करना शुरू हुआ, वह कर लिया गया, विछाना शुरू किया, वह विछा लिया गया—यह सिद्धान्त गलत है । चलमान को चलित, यावत् निर्जीर्यमाण को निर्जीर्ण मानना मिथ्या है । चलमान को अचलित यावत् निर्जीर्यमाण को अनिर्जीर्ण मानना सही है । बहुरतवाद—कार्य की पूर्णता होने पर उसे पूर्ण कहना ही यथार्थ है । इस सैद्धान्तिक उथल-पुथल ने जमाली की शरीर-वेदना को निर्वीर्य बना दिया । उसने अपने साधुओं को बुलाया और अपना सारा मानसिक आन्दोलन कह सुनाया । श्रमणों ने आश्चर्य के साथ सुना । जमाली भगवान् के सिद्धान्त को मिथ्या और अपने परिस्थितिजन्य अपरिपक्व विचार को सच बता रहा है । माथे-माथे का विचार अलग-अलग होता है । कुछेक श्रमणों को जमाली का विचार रुचा, मन को भाया, उस पर श्रद्धा जमी । वे जमाली की शरण में रहे । कुछेक जिन्हें जमाली का विचार नहीं जचा, उस पर श्रद्धा या प्रतीति नहीं हुई, वे भगवान् की शरण में चले गए । थोड़ा समय बीता । जमाली स्वस्थ हुआ । श्रावस्ती से चला । एक गाव से दूसरे गाव विहार करने लगा । भगवान् उन दिनो चम्पा के पूर्णभद्र-चैत्य में विराज रहे थे । जमाली वहा आया । भगवान् के पास बैठकर बोला—‘देवानुप्रिय ! आपके बहुत मारे शिष्य अमर्वज्ञ-दशा में गुरुकुल से अलग होते हैं, वैसे मैं नहीं हुआ हूँ । मैं सर्वज्ञ, अर्हत्, जिन, केवली होकर आपसे अलग हुआ हूँ ।’ जमाली की यह बात सुनकर भगवान् के ज्येष्ठ अन्तेवासी गौतम स्वामी बोले—‘जमाली ! सर्वज्ञ का ज्ञान-दर्शन शैल-स्तम्भ और स्तूप में रुद्ध नहीं होता । जमाली ! यदि तुम सर्वज्ञ होकर भगवान् से अलग हुए हो तो लोक शाश्वत है या अशाश्वत, जीव शाश्वत है या अशाश्वत—इन दो प्रश्नों का उत्तर दो ।’ गौतम के प्रश्न सुन वह शक्ति हो गया । उनका यथार्थ उत्तर नहीं दे सका । मौन हो गया । भगवान् बोले—‘जमाली ! मेरे अनेक छद्मस्थ शिष्य भी मेरी भाति प्रश्नों का उत्तर देने में समर्थ हैं । किन्तु तुम्हारी भाति अपने आपको सर्वज्ञ कहने में समर्थ नहीं हैं ।’

‘जमाली ! यह लोक शाश्वत भी है और अशाश्वत भी । लोक कभी नहीं था, नहीं है, नहीं होगा—ऐसा नहीं है । किन्तु यह था, है और रहेगा । इसलिए

यह शाश्वत है। अवमर्षिणी के बाद उत्सर्पिणी होती है और उत्सर्पिणी के बाद फिर अवमर्षिणी। इस काल-चक्र की दृष्टि में लोक अशाश्वत है। इसी प्रकार जीव भी शाश्वत और अशाश्वत दोनों हैं। त्रैलोक्य सत्ता की दृष्टि में वह शाश्वत है। वह कभी नैरयिक बन जाता है, कभी तिर्य्यच, कभी मनुष्य और कभी देव। इस रूपान्तर की दृष्टि में वह अशाश्वत है। जमाली ने भगवान् की बातें सुनी पर ये अच्छी नहीं लगी। उन पर श्रद्धा नहीं हुई। वह उठा, भगवान् से अलग चला गया। मिथ्या-प्ररूपणा करने लगा—झूठी बातें कहने लगा। मिथ्या-अभिनिवेश में वह आग्रही बन गया। दूसरों को भी आग्रही बनाने का जी भर जाल रचा। बहुतांश को झगडाखोर बनाया। उस प्रकार की चर्चा चलती रही। लम्बे समय तक श्रमण-वेणु में साधना की। अन्तकाल में एक पक्ष की गलेखना की। तीस दिन का अनशन किया। किन्तु मिथ्या-प्ररूपणा या झूठे आग्रह की आलोचना नहीं की, प्रायश्चित्त नहीं किया। इसलिए आयु पूरा होने पर वह नान्तक-कल्प (छठे देवलोक) के नीचे किल्बिषिक (निम्न श्रेणी का) देव बना।

गौतम ने जाना—जमाली मर गया है। वे उठे। भगवान् के पास आये, वन्दना-नमस्कार कर बोले—‘भगवन् ! आपका अन्तेवामी कुशिय्य जमाली मरकर कहा गया है ? कहा उत्पन्न हुआ है ?’ भगवान् बोले—‘गौतम ! वह किल्बिषिक देव बना है।’

गौतम—‘भगवन् ! किन कर्मों के कारण किल्बिषिक देव-योनि मिलती है ?’

भगवान्—‘गौतम ! जो व्यक्ति आचार्य, उपाध्याय, कुल, गण और सघ के प्रत्यनीक होते हैं, आचार्य और उपाध्याय का अपयश बखानते हैं, अवर्ण बोलते हैं और अकीर्ति गाते हैं, मिथ्या-प्रचार करते हैं, एकान्त-आग्रही होते हैं, लोगो में पांडित्य के मिथ्याभिमान का भाव भरते हैं, वे साधुपन की विराधना कर किल्बिषिक देव बनते हैं।’

गौतम—‘भगवन् ! जमाली अणगार अरस-विरस, अन्त-प्रान्त, खड़ा-सूखा आहार करता था। वह अरस-जीवी यावत् तुच्छ-जीवी था। वह उपशान्त-जीवी, प्रशान्त-जीवी और विविक्त-जीवी था।’

भगवान्—‘हा, गौतम ! वह ऐसा था।’

गौतम—‘तो फिर भगवन् ! वह किल्बिषिक देव क्यों बना ?’

भगवान्—‘गौतम ! जमाली अणगार आचार्य और उपाध्याय का प्रत्यनीक था। उनका अयश बखानता, अवर्ण बोलता और अकीर्ति गाता था। एकान्त-आग्रह का प्रचार करता और लोगो को मिथ्याभिमान बनाता था। इसलिए वह साधुपन का आराधक नहीं बना। जीवन की अन्तिम घड़ियो में भी उसने मिथ्यास्थान का आलोचन और प्रायश्चित्त नहीं किया। यही हेतु है, गौतम ! वह तपस्वी और वैरागी होते हुए भी किल्बिषिक देव बना। सलेखना और अनशन भी

उसे आराधक नहीं बना सके ।’

गौतम—‘भगवन् । जमाली देवलोक से लौटकर कहा उत्पन्न होगा ?’

भगवान्—‘गौतम । जमाली देव, अनेक बार तिर्यच, मनुष्य और देव-गति में जन्म लेगा । ससार-भ्रमण करेगा । दीर्घकाल के बाद माधुपन ले, कर्म खपा सिद्ध-बुद्ध-मुक्त होगा ।’

### जीव-प्रादेशिकवाद

दूसरे निह्व का नाम तिष्यगुप्त है । इनके आचार्य वस्तु चतुर्दशपूर्वो थे । वे तिष्यगुप्त को आत्म-प्रवादपूर्व पढा रहे थे । उसमें भगवान् महावीर और गौतम का सम्वाद आया ।

गौतम—‘भगवन् । क्या जीव के एक प्रदेश को जीव कहा जा सकता है ?’

भगवान्—‘नहीं ।’

गौतम—‘भगवन् । क्या दो, तीन यावत् सख्यात प्रदेश से कम जीव के प्रदेशों को जीव कहा जा सकता है ?’

भगवान्—‘नहीं । असख्यात प्रदेशमय चैतन्य पदार्थ को ही जीव कहा जा सकता है ।’

यह सुन तिष्यगुप्त ने कहा—अन्तिम प्रदेश के बिना शेष प्रदेश जीव नहीं हैं । इसलिए अन्तिम प्रदेश ही जीव है । गुरु के समझाने पर भी अपना आग्रह नहीं छोड़ा, तब उन्हें सघ से पृथक् कर दिया । ये जीव-प्रदेश सम्बन्धी आग्रहों के कारण जीवप्रादेशिक कहलाए ।

### अव्यक्तवाद

श्वेतविका नगरी के पौलापाढ चैत्य में आचार्य आपाढ विहार कर रहे थे । उनके शिष्यों में योग-साधना का अभ्यास चल रहा था । आचार्य का आकस्मिक स्वर्गवास हो गया । उसने मोचा—शिष्यों का अभ्यास अधूरा रह जाएगा । वे फिर अपने शरीर में प्रविष्ट हो गए । शिष्यों को इसकी कोई जानकारी नहीं थी । योगसाधना का क्रम पूरा हुआ । आचार्य देव रूप में प्रकट हो बोले—‘श्रमणो । मैंने असयत होते हुए भी सयतात्माओं से वन्दना कराई, इसलिए मुझे क्षमा करना ।’ सारी घटना सुना देव अपने स्थान पर चले गए । श्रमणों को सन्देह हो गया कि कौन जाने कौन साधु है और कौन देव । निश्चयपूर्वक कुछ भी नहीं कहा जा सकता । यह अव्यक्त मत कहलाया । आपाढ के कारण यह विचार चला । इसलिए इसके आचार्य आपाढ हैं—ऐसा कुछ आचार्य कहते हैं पर वास्तव में इसके प्रवर्तक आपाढ के शिष्य ही होने चाहिए । ये तीसरे निह्व हुए ।

## सामुच्छेदिकवाद

अश्वमित्र अपने आचार्य कौण्डिल के पास पूर्व-ज्ञान पद रहे थे। पहले समय के नारक विच्छिन्न हो जायेंगे, दूसरे समय के भी विच्छिन्न हो जायेंगे, इस प्रकार सभी जीव विच्छिन्न हो जायेंगे—यह पर्यायवाद का प्रकरण चल रहा था।

उन्होंने एकान्त-समुच्छेद का आग्रह किया। वे सघ से पृथक् कर दिये गए। उनका मत 'सामुच्छेदिकवाद' कहलाया। ये चौथे निह्त्व हुए।

## द्वैक्रियवाद

गग मुनि आचार्य घनगुप्त के शिष्य थे। वे शरद्ऋतु में अपने आचार्य को वन्दना करने जा रहे थे। मार्ग में उल्लुका नदी थी। उसे पार करते समय सिर को सूर्य की गरमी और पैरों को नदी की ठंडक का अनुभव हो रहा था। मुनि ने सोचा—आगम में कहा है—एक समय में दो क्रियाओं की अनुभूति नहीं होती। किन्तु मुझे एक साथ दो क्रियाओं की अनुभूति हो रही है। गुरु के पास पहुँचे और अपना अनुभव सुनाया। गुरु ने कहा—'वास्तव में एक समय में एक ही क्रिया की अनुभूति होती है। मन का क्रम बहुत सूक्ष्म है, इसलिए हमें उसकी पृथक्ता का पता नहीं चलता।' गुरु की बात उन्हें नहीं जची। वे सघ से अलग होकर 'द्वैक्रियवाद' का प्रचार करने लगे। ये पाचवें निह्त्व हुए।

## त्रैराशिकवाद

छठे निह्त्व रोहगुप्त (पहुलूक) हुए। वे अन्तरजिका के भूतगृह चैत्य में ठहरे हुए अपने आचार्य श्रीगुप्त को वन्दन करने जा रहे थे। वहाँ पोद्दुशाल परिव्राजक अपनी विद्याओं के प्रदर्शन से लोगों को अचम्भे में डाल रहा था और दूसरे सभी धार्मिकों को वाद के लिए चुनौती दे रहा था। आचार्य ने रोहगुप्त को उसकी चुनौती स्वीकार करने का आदेश दिया और मयूरी, नकुली, विडाली, व्याघ्री, सिंही आदि अनेक विद्याएँ भी सिखाईं।

रोहगुप्त ने उसकी चुनौती को स्वीकार किया। राज-सभा में चर्चा का प्रारम्भ हुआ।

पोद्दुशाल ने जीव और अजीव—इन दो राशियों की स्थापना की। रोहगुप्त ने जीव, अजीव और निर्जीव—इन तीनों राशियों की स्थापना कर उसे पराजित कर दिया।

रोहगुप्त ने वृश्चिकी, सर्पी, मूषिकी आदि विद्याएँ भी विफल कर दीं। उसे पराजित कर रोहगुप्त अपने गुरु के पास आये, सारा घटनाचक्र निवेदित किया।

गुरु ने कहा—राशि दो हैं। तूने तीन राशि की स्थापना की, यह अच्छा नहीं किया। वापस सभा में जा, इसका प्रतिवाद कर।' आग्रहवश गुरु की बात स्वीकार नहीं कर सके। गुरु उन्हें 'कुत्रिकापण' में ले गए। वहाँ जीव मागा वह मिल गया, अजीव मागा वह भी मिल गया, तीसरी राशि नहीं मिली। गुरु राज-सभा में गए और रोहगुप्त के पराजय की घोषणा की। इस पर भी उनका आग्रह कम नहीं हुआ। इसलिए उन्हें सघ से अलग कर दिया गया।

### अबद्धिकवाद

सातवें निह्णव गोष्ठामाहिल थे। आर्यरक्षित के उत्तराधिकारी दुर्वलिका-पुष्यमित्र हुए। एक दिन वे विन्ध्य नामक मुनि को कर्म-प्रवाद का बन्धाधिकार पढा रहे थे। उससे कर्म के दो रूपों का वर्णन आया। कोई कर्म गीली दीवार पर मिट्टी की भाँति आत्मा के साथ चिपक जाता है—एकरूप हो जाता है और कोई कर्म सूखी दीवार पर मिट्टी की भाँति आत्मा का स्पर्श कर नीचे गिर जाता है—अलग हो जाता है।

गोष्ठामाहिल ने यह सुना। वे आचार्य से कहने लगे—आत्मा और कर्म यदि एकरूप हो जाए तो फिर वे कभी भी अलग-अलग नहीं हो सकते। इसलिए यह मानना ही सगत है कि कर्म आत्मा का स्पर्श करते हैं, उससे एकीभूत नहीं होते। वास्तव में बन्ध होता ही नहीं। आचार्य ने दोनों दशाओं का मर्म बताया पर उन्होंने अपना आग्रह नहीं छोड़ा। आखिर उन्हें सघ से पृथक् कर दिया।

जमाली, रोहगुप्त और गोष्ठामाहिल के सिवाय शेष निह्णव आ, प्रायश्चित्त ले फिर में जैन-परम्परा में सम्मिलित हो गए। जो सम्मिलित नहीं हुए उनकी भी अब कोई परम्परा प्रचलित नहीं है।

### यत्र देखिये

आचार्य	मत-स्थापन	उत्पत्ति-स्थान	कालमान
जमाली	बहुरतवाद	श्रावस्ती	कैवल्य के १४ वर्ष पश्चात्
तिष्यगुप्त	जीवप्रादेशिक- वाद	ऋषभपुर (राजगृह)	कैवल्य के १६ वर्ष पश्चात्
आषाढ- शिष्य	अव्यक्तवाद	श्वेतविका	निर्वाण के ११४ वर्ष पश्चात्
अश्वमित्र	सामुच्छेदिक- वाद	मिथिला	निर्वाण के २२० वर्ष पश्चात्
गग	द्वैक्रियवाद	उल्लुकातीर	निर्वाण के २२८ वर्ष पश्चात्



रोहगुप्त त्रैराशिकवाद अन्तरजिका निर्वाण के ५४४ वर्ष पश्चात्  
(पडलूक)

गोष्ठाभाहिल अवद्विकवाद दशपुर निर्वाण के ६०९ वर्ष पश्चात्

स्थानाग मे सात निहवो का ही उल्लेख है। जिनभद्र गणी आठवें निहव वोटिक का उल्लेख और करते हैं, जो वस्त्र त्यागकर सध से पृथक् हुए थे ।<sup>१</sup>

## श्वेताम्बर-दिगम्बर

दिगम्बर-सम्प्रदाय की स्थापना कब हुई, यह अब भी अनुसधान-सापेक्ष है। परम्परा से इसकी स्थापना वोर निर्वाण की छठी-सातवीं शताब्दी मे मानी जाती है। श्वेताम्बर नाम कब पडा—यह भी अन्वेपण का विषय है। श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनो सापेक्ष शब्द हैं। इनमे से एक का नामकरण होने के बाद ही दूसरे के नामकरण की आवश्यकता हुई।

भगवान् महावीर के सध मे सचेल और अचेल दोनो प्रकार के श्रमणो का समवाय था। आचाराग १।१।८ मे सचेल और अचेल दोनो प्रकार के श्रमणो का वर्णन है।

सचेल मुनि के लिए वस्त्रपणा का वर्णन आचाराग २।५ मे है। अचेल मुनि का वर्णन आचाराग १।१।६ मे है। उत्तराध्ययन २।१३ मे अचेल और सचेल दोनो अवस्थाओ का उल्लेख है। आगम-काल मे अचेल मुनि जिनकल्पिक और सचेल मुनि स्थविरकल्पिक कहलाते थे ।<sup>२</sup>

भगवान् महावीर के महान् व्यक्तित्व के कारण आचार की द्विविधता का जो समन्वित रूप हुआ, वह जम्बू स्वामी तक उसी रूप मे चला। उनके पश्चात् आचार्य-परम्परा का भेद मिलता है। श्वेताम्बर-पट्टावलि के अनुसार जम्बू के पश्चात् शय्यम्भव, यशोभद्र, सम्भूत विजय और भद्रबाहु हुए और दिगम्बर मान्यता के अनुसार नन्दी, नन्दीमित्र, अपराजित, गोवर्धन और भद्रबाहु हुए।

जम्बू के पश्चात् कुछ समय तक दोनो परम्पराएँ आचार्यों का भेद स्वीकार करती हैं और भद्रबाहु के समय फिर दोनो एक बन जाती हैं। इस भेद और अभेद से सैद्धान्तिक मतभेद का निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता। उस समय सध एक था, फिर भी गण और शाखाएँ अनेक थी। आचार्य और चतुर्दशपूर्वी भी अनेक थे। किन्तु प्रभवस्वामी के समय से ही कुछ मतभेद के अकूर फूटने लगे हो, ऐसा प्रतीत होता है।

शय्यम्भव ने दशवैकालिक मे—‘वस्त्र रखना परिग्रह नहीं है’—इस पर जो

१ विशेषावश्यकभाष्य, गाथा २५५०-२६०२।

२ कल्पसूत्र, १।२८, ६३।

वल दिया है और ज्ञातपुत्र महावीर ने समय और लज्जा के निमित्त वस्त्र रखने को परिग्रह नहीं कहा है—इस वाक्य द्वारा भगवान् के अभिमत को साक्ष्य किया है<sup>१</sup>।

उसमे आन्तरिक मतभेद की सूचना मिलती है। कुछ शताब्दियों के पश्चात् शय्यम्भव का 'मुच्छ्रा परिग्रहो वृत्तो' वाक्य परिग्रह की परिभाषा बन गया। उमास्वाति का 'मूच्छ्रा-परिग्रह-सूत्र' इसी का उपजीवी है।<sup>२</sup>

जम्बू स्वामी के पश्चात् 'दम वस्तुओ' का लोप माना गया है। उनमे एक जिनकल्पिक अवस्था भी है। यह भी परम्परा-भेद की पुष्टि करता है। भद्रबाहु के समय (वी० नि० १६० के लगभग) पाटलिपुत्र मे जो वाचना हुई, उन दोनों परम्पराओ का मतभेद तीव्र हो गया। इससे पूर्वं श्रुत विषयक एकता थी। किन्तु लम्बे दुष्काल मे अनेक श्रुतधर मुनि दिवगत हो गए। भद्रबाहु की अनुपस्थिति मे ग्यारह अंगो का सकलन किया गया। वह सब को पूर्ण मान्य नहीं हुआ। दोनों का मतभेद स्पष्ट हो गया। माधुरी वाचना मे श्रुत का जो रूप स्थिर हुआ, उसका अचेलत्व-ममर्थको ने पूर्ण वहिष्कार कर दिया। इस प्रकार आचार और श्रुत विषयक मतभेद तीव्र होते-होते वीर-निर्वाण की छठी-सातवीं शताब्दी मे एक मूल दो भागो मे विभक्त हो गया।

श्वेताम्बर से दिगम्बर शाखा निकली, यह भी नहीं कहा जा सकता और दिगम्बर से श्वेताम्बर शाखा का उद्भव हुआ, यह भी नहीं कहा जा सकता। सम्प्रदाय अपने को मूल और दूसरे को अपनी शाखा बताता है। पर सच तो यह है कि साधना की दो शाखाएँ, समन्वय और सहिष्णुता के विराट् प्रकाण्ड का आश्रय लिए हुए थी, वे उसका निर्वाह नहीं कर सकी, काल-परिपाक से पृथक् हो गईं। अथवा यो कहा जा सकता है कि एक दिन साधना के दो बीजो ने समन्वय के महातरु को अकुरित किया और एक दिन वही महातरु दो भागो मे विभक्त हो गया। किंवदन्ती के अनुसार वीर-निर्वाण ६०९ वर्ष के पश्चात् दिगम्बर-सम्प्रदाय का जन्म हुआ, यह श्वेताम्बर मानते हैं और दिगम्बर-मान्यता के अनुसार वीर-निर्वाण ६०६ मे श्वेताम्बर-सम्प्रदाय का प्रारम्भ हुआ।

## सचेलत्व और अचेलत्व का आग्रह और समन्वय-दृष्टि

जब तक जैन-शासन पर प्रभावशाली व्यक्तित्व का अनुशासन रहा, तब तक सचेलत्व और अचेलत्व का विवाद उग्र नहीं बना। कुन्द-कुन्द के समय यह विवाद

१ दसवेअलिय, ६।२०-२२।

२ तत्त्वायंसूत्र, ७।१२।

३ विशेषावग्रयकभाष्य, गाथा २५६३

गण-परमोहि-पुलाए, आहारग-खवग उवसमे कप्पे।

संजम-तिय केवल-सिज्झणाय जवुम्मि वुञ्छिन्ना ॥

तीव्र हो उठा था'। बीच-बीच में इसके समन्वय के प्रयत्न भी होते रहे हैं। यापनीय सघ श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों परम्पराओं का समन्वित रूप था। इस सघ के मुनि अचेलत्व आदि की दृष्टि में दिगम्बर-परम्परा का अनुसरण करते थे और मान्यता की दृष्टि से श्वेताम्बर थे। वे स्त्री-मुक्ति को मानते थे और श्वेताम्बर सम्मत आगम-साहित्य का अध्ययन करते थे।

समन्वय की दृष्टि और भी समय-समय पर प्रस्फुटित होती रही है। कहा गया है 'कोई मुनि दो वस्त्र रखता है, कोई तीन, कोई एक और कोई अचेल रहता है। वे परस्पर एक-दूसरे की अवज्ञा न करें, क्योंकि यह सब जिनाज्ञा-सम्मत है। यह आचार-भेद शारीरिक शक्ति और धृति के उत्कर्ष और अपकर्ष के आधार पर होता है। इसलिए सचेल मुनि अचेल मुनियों की अवज्ञा न करें और अचेल मुनि सचेल मुनियों को अपने से हीन न मानें। जो मुनि महाव्रत धर्म का पालन करते हैं और उद्यत-विहारी हैं, वे सब जिनाज्ञा में हैं।'<sup>१</sup>

## चैत्यवास और सविग्न

स्थानागसूत्र में भगवान् महावीर के नौ गणों का उल्लेख मिलता है। इनके नाम क्रमशः इस प्रकार हैं<sup>१</sup>

१ गोदास-गण	२ उत्तर-बलिस्मह-गण	३ उद्देह-गण
४ चारण-गण	५ उडुपाटित-गण	६ वेशपाटिक-गण
७ कामर्द्धि-गण	८ मानव-गण	९ कोटिक-गण

गोदास भद्रबाहु स्वामी के प्रथम शिष्य थे। उनके नाम से गोदास-गण का प्रवर्तन हुआ। उत्तर-बलिस्मह आर्य महागिरि के शिष्य थे। दूसरे गण का प्रवर्तन इनके द्वारा हुआ।

आर्य सुहस्ती के शिष्य स्थविर रोहण से उद्देह-गण, स्थविर श्री गुप्त से चारण-गण, भद्रयश से उडुपाटित-गण, स्थविर कामर्द्धि से वेशपाटिक-गण और उसका अन्तर कुल कामर्द्धिगण, स्थविर ऋषिगुप्त से मानव-गण और स्थविर

१ पद्प्राभृत, पृ० ६७।

२ आचारांगवृत्ति, पत्र

जो वि दुषट्थ तिघट्थो, एगेण अचेलगो य सयरइ।

ण ह्व ते हीलति पर, सब्बे पि य ते जिणाणाए ॥१॥

जे खलु विसरिसकप्पा, सघयणघिइयादि कारण पप्प।

णज्वमन्नइ ण य हीण, अप्पाण मन्निं तेहि ॥२॥

सब्बे वि जिणाणाए, जह्मिहि कम्म खवणट्ठाए।

विहरंति उज्जया खलु सम्म अभिजाणइ एव ॥३॥

१ ठाण, ६।२६।

सुस्थित-सुप्रतिबुद्ध से कोटिक-गण प्रवर्तित हुए ।

आर्य सुहस्ती के समय शिथिलाचार की एक स्फुट रेखा निर्मित हुई थी । वे स्वयं गम्भाट् सम्प्रति के आचार्य बन कुछ सुविधा के उपभोक्ता बने थे । पर आर्य महागिरि के सकेत से शीघ्र ही सम्हल गए थे । माना जाता है कि उनके सम्हल जाने पर भी एक शिथिल परम्परा चल पड़ी ।

वीर निर्वाण की नवी शताब्दी (८५०) में चैत्यवास की स्थापना हुई । कुछ शिथिलाचारी मुनि उग्र-विहार छोड़कर मन्दिरों के परिपार्श्व में रहने लगे । वीर निर्वाण की दसवीं शताब्दी तक इनका प्रभुत्व नहीं बढ़ा । देवद्विगणी के दिवगत होते ही इनका सम्प्रदाय शक्तिशाली हो गया । विद्या-बल और राज्य-बल—दोनों के द्वारा इन्होंने उग्र-विहारी श्रमणों पर पर्याप्त प्रहार किया । हरिभद्रसूरि ने 'सम्बोध-प्रकरण' में इनके आचार-विचार का सजीव वर्णन किया है ।

अभयदेवसूरि देवद्विगणी के पश्चात् जैन-शासन की वास्तविक परम्परा का लोप मानते हैं ।<sup>१</sup>

चैत्यवास से पूर्व गण, कुल और शाखाओं का प्राचुर्य होते हुए भी उनमें पारस्परिक विग्रह या अपने गण का अहंकार नहीं था । वे प्रायः अविरोधी थे । अनेक गण होना व्यवस्था-सम्मत था । गणों के नाम विभिन्न कारणों से परिवर्तित होते रहते थे । भगवान् महावीर के उत्तराधिकारी सुधर्मा के नाम से गण को सौधर्म गण कहा गया ।

समन्तभद्रसूरि ने वनवास स्वीकार किया, इसलिए उसे वनवासी गण कहा गया ।

चैत्यवासी शाखा के उद्भव के साथ एक पक्ष सविन्न, विधि-मार्ग या सुविहित मार्ग कहलाया और दूसरा पक्ष चैत्यवासी ।

## स्थानकवासी

इस सम्प्रदाय का उद्भव मूर्ति-पूजा के अस्वीकार पक्ष में हुआ । विक्रम की सोलहवीं शताब्दी में लोकाशाह ने मूर्ति-पूजा का विरोध किया और आचार की कठोरता का पक्ष प्रवल किया । इन्हीं लोकाशाह के अनुयायियों में से स्थानकवासी सम्प्रदाय का प्रादुर्भाव हुआ । यह थोड़े ही समय में शक्तिशाली बन गया ।

## तेरापथ

स्थानकवासी सम्प्रदाय के आचार्यश्री रुघनाथजी के शिष्य 'सत भीखणजी'

१ आगम अष्टोत्तरी, ७१।

देवहिङ्खमासमणजा, परपर भावओ वियाणेमि ।

मिडिलायारे ठविया, दब्बेण परपरा बहुहा ॥

(आचार्य भिक्षु) ने विक्रम सम्यत् १८१७ में तेरापथ का प्रवर्तन किया। आचार्य भिक्षु ने आचार-शुद्धि और सगठन पर बल दिया। एकसूत्रता के लिए उन्होंने अनेक मर्यादाओं का निर्माण किया। शिष्य-प्रथा को समाप्त कर दिया। थोड़े ही समय में एक आचार्य, एक आचार और एक विचार के लिए तेरापथ प्रसिद्ध हो गया। आचार्य भिक्षु आगम के अनुशीलन द्वारा कुछ नये तत्त्वों को प्रकाश में लाए। सामाजिक भूमिका में उस समय वे कुछ अपूर्व-से लगे। आध्यात्मिक दृष्टि से वे बहुत ही मूल्यवान हैं। कुछ तथ्य वर्तमान समाज के पथ-दर्शक बन गए हैं।

दिगम्बर-परम्परा में भी अनेक सघ हो गए। उनके नाम ये हैं

१ मूलसघ। इसके अन्तर्गत मात गण विकसित हुए

देवगण

सेनगण

देशीगण

सूरस्थगण

बलात्कारगण

काणूरगण

निगमान्वय।

२ यापनीयसघ

३ द्राविडसघ

४ काष्ठासघ

५ माथुरसघ।<sup>१</sup>

---

१ विशेष जानकारी के लिए देखें—दक्षिण भारत में जैन धर्म, पृ० १७३-८२।

## साहित्य

जैन साहित्य आगम और आगमेत्तर—इन दो भागों में बटा हुआ है। साहित्य का प्राचीनतम भाग आगम कहलाता है।

सर्वज्ञ और सर्वदर्शी भगवान् ने अपने आपको देखा और ममूचे लोक को देखा। भगवान् ने तीर्थ चतुष्टय (साधु, साध्वी, श्रावक, श्राविका) की स्थापना की। इसलिए वे तीर्थकर कहलाए। भगवान् ने बन्ध, बन्ध-हेतु, मोक्ष और मोक्ष-हेतु का स्वरूप बताया।

भगवान् की वाणी आगम बन गई। उनके प्रधान शिष्य गौतम आदि ग्यारह गणधरो ने उसे सूत्र-रूप में गूथा। आगम के दो विभाग हो गए—सूत्रागम और अर्थागम। भगवान् के प्रकीर्ण उपदेश को अर्थागम और उनके आधार पर की गई सूत्र-रचना को सूत्रागम कहा गया। वे आचार्यों के लिए निधि बन गए। इसलिए उनका नाम गणि-पिटक हुआ। उस गुम्फन के मौलिक भाग बारह हुए। इसलिए उसका दूसरा नाम हुआ द्वादशांगी। बारह अंग ये हैं—(१) आचार, (२) सूत्रकृत, (३) स्यान्, (४) समवाय, (५) भगवती, (६) ज्ञाता-धर्मकथा, (७) उपासक-दशा, (८) अन्तकृतदशा, (९) अनुत्तरोपपातिक-दशा, (१०) प्रश्न-व्याकरण, (११) विपाक, (१२) दृष्टिवाद।

स्वयिरो ने इसका पल्लवन किया। आगम-सूत्रों की सख्या हजारों तक पहुँच गई।

भगवान् के चौदह हजार शिष्य प्रकरणकार (ग्रन्थकार) थे।<sup>१</sup> उस समय लिखने की परम्परा नहीं थी। गारा वाट्-मय स्मृति पर आधारित था।

## आगमों का रचना-क्रम

दृष्टिवाद के पाच विभाग ह

१ परिकर्म

२ सूत्र

३ पूर्वानुयोग

४ पूर्वगत

५ च्लिका ।

पूर्वगत के चौदह विभाग हैं । वे पूर्व कहलाते हैं । उनका परिमाण बहुत ही विशाल है । वे श्रुत या शब्द-ज्ञान के समस्त विषयो के अक्षय-कोष होते हैं । इनकी रचना के द्वारे में दो विचारधाराएँ हैं—पहली के अनुसार भगवान् महावीर के पूर्व ही ज्ञान राशि का यह भाग चला आ रहा था । इसलिए उत्तरवर्ती साहित्य-रचना के समय इसे 'पूर्व' कहा गया ।

दूसरी विचारणा के अनुसार द्वादशांगी से पूर्व ये रचे गए, इसलिए इन्हें 'पूर्व' कहा गया ।<sup>१</sup>

पूर्वों में सारा श्रुत समा जाता है । किन्तु साधारण बुद्धि वाले उसे पढ नहीं सकते । उनके लिए द्वादशांगी की रचना की गई ।<sup>२</sup> आगम-साहित्य में अध्ययन-परम्परा के तीन क्रम मिलते हैं । कुछ श्रमण चतुर्दशपूर्वी होते थे, कुछ द्वादशांगी के विद्वान् और कुछ सामायिक आदि ग्यारह अंगों के अध्येता । चतुर्दशपूर्वी श्रमणों का अधिक महत्त्व रहा है । उन्हें श्रुत-केवली कहा गया है ।

इनकी भाषा संस्कृत मानी जाती है । इनका विषय गहन और भाषा सहज सुबोध नहीं थी । इसलिए अल्पमति लोगों के लिए द्वादशांगी रची गई । कहा भी है

“वालस्त्रीमन्दमूर्खाणा, नृणा चारित्रिकाङ्क्षणाम् ।

अनुग्रहार्थं तत्त्वज्ञैः, सिद्धान्तं प्राकृते कृतं ॥

आचाराग का स्थान पहला है ।<sup>३</sup> वह योजना की दृष्टि से है । रचना की दृष्टि से पूर्व का स्थान पहला है ।

---

१ स्यानांग १०।१ वक्ति—

सवश्रुतात् पूर्वं क्रियते इति पूर्वाणि ।

२ आवश्यक निर्युक्ति—

जइविय भूयावाए सब्वस्स वयोगयस्स ओयारो ।

निज्जूहणा तहा विहु दुम्मेहे पप्प इत्थी य ॥

३ नंदी, सूत्र ८०

## चौदह पूर्व

क्र स	नाम	विषय	पद-परिमाण	वस्तु	चुलिका- वस्तु
१	उत्पाद	द्रव्य और पर्यायो की उत्पत्ति	एक करोड	दस	चार
२	अभ्यायणीय	द्रव्य, पदार्थ और जीवों का परिमाण	छियानवे लाख	चौदह	बारह
३	वीर्य-प्रवाद	सकर्म और अकर्म जीवों के वीर्य का वर्णन	सत्तर लाख	आठ	आठ
४	अस्तिनास्ति-प्रवाद	पदार्थ की सत्ता और अमत्ता का निरूपण	साठ लाख	अठारह	दस
५	ज्ञान-प्रवाद	ज्ञान का स्वरूप और प्रकार	एक कम एक करोड	बारह	०
६	सत्य-प्रवाद	सत्य का निरूपण	एक करोड छह	दो	०
७	आत्म-प्रवाद	आत्मा और जीव का निरूपण	छद्दीस करोड	सोलह	०
८	कर्म-प्रवाद	कर्म का स्वरूप और प्रकार	एक करोड अस्सी लाख	तीस	०
९	प्रत्याख्यान-प्रवाद	व्रत-आचार, विधि-निषेध	चौरासी लाख	बीस	०
१०	विद्यानुप्रवाद	सिद्धियों और उनके साधनों का निरूपण	एक करोड दस लाख	पन्द्रह	०
११	अवन्ध्य (कल्याण)	शुभाशुभ फल की अवश्यभाविता का निरूपण	छद्दीस करोड	बारह	०
१२	प्राणायुप्रवाद	इन्द्रिय, श्वासोच्छ्वास, आयुष्य और प्राण का निरूपण	एक करोड छप्पन लाख	तेरह	०
१३	क्रियाविशाल	शुभाशुभ क्रियाओं का निरूपण	नौ करोड	तीन	०
१४	लोकविन्दुसार	तद्धि का स्वरूप और विस्तार	साठे बारह करोड	पच्चीस	०



## आगमो की भाषा

जैन आगमो की भाषा अर्ध-मागधी है। आगम-साहित्य के अनुसार तीर्थंकर अर्ध-मागधी में उपदेश देते हैं<sup>१</sup>। इसे उस समय की दिव्य भाषा<sup>२</sup> और इसका प्रयोग करने वाले को भाषार्थ कहा है<sup>३</sup>। यह प्राकृत का ही एक रूप है। यह मगध के एक भाग में बोली जाती है, इसलिए अर्ध-मागधी कहलाती है। इसमें मागधी और दूसरी भाषाओं—अठारह देशी भाषाओं के लक्षण मिश्रित हैं। इसलिए यह अर्ध-मागधी कहलाती है<sup>४</sup>। भगवान् महावीर के शिष्य मगध, मिथिला, कौशल आदि अनेक प्रदेश, वर्ग और जाति के थे। इसलिए जैन-साहित्य की प्राचीन प्राकृत में देश्य शब्दों की बहुलता है। मागधी और देश्य शब्दों का मिश्रण अर्ध-मागधी कहलाता है। यह जिनदास महत्तर की व्याख्या है, जो सम्भवतः सबसे अधिक प्राचीन है। इसे आर्य भी कहा जाता है<sup>५</sup>। आचार्य हेमचन्द्र ने इसे आर्य कहा, उसका मूल आगम का ऋषि-भाषित शब्द है<sup>६</sup>।

## आगमो का प्रामाण्य और अप्रामाण्य

केवली, अवधि-ज्ञानी, मन पर्यव-ज्ञानी, चतुर्दश-पूर्वधर और दश-पूर्वधर की रचना को आगम कहा जाता है। आगम में प्रमुख स्थान द्वादशांगी या गणि-पिटक का है। वह स्वतः प्रमाण है। शेष आगम परतः प्रमाण हैं—द्वादशांगी के अविच्छेद हैं, वे प्रमाण हैं, शेष अप्रमाण।

## आगम-विभाग

आगम-साहित्य प्रणेता की दृष्टि से दो भागों में विभक्त होता है—

१ समवाओ, ३४।१

भगव च ण अद्धमागहीए भासाए धम्ममाइक्खइ ।

२ भगवती, ५।४।

३ पन्नवणा, १।६२

भासारिया जे ण अद्धमागहाए भासाए भासति ।

४ निशीयचूर्णि

मगदद्धविस्सयभासाणिचद्ध अद्धमागह अट्ठारसदेसीभासाणिमय वा अद्धमागह ।

५ प्राकृत व्याकरण (हेम) ८।१।३।

६ ठाण, ७।४८।१०

सकता पागता चेष, दुहा गणितीओ आहिया ।

सरमहलमि गिज्जते, पमत्या इसिभासिता ॥

७८ जैन दर्शन मनन और भीमासा

अंग-प्रविष्ट और अनग-प्रविष्ट । भगवान् महावीर के ग्यारह गणधरो ने जो साहित्य रचा, वह अग-प्रविष्ट कहलाता है । स्थाविरो ने जो साहित्य रचा, वह अनग-प्रविष्ट कहलाता है । बारह अगो के अतिरिक्त सारा आगम-साहित्य अनग-प्रविष्ट है । गणधरो के प्रश्न पर भगवान् ने त्रिपदी—उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य का उपदेश दिया । उसके आधार पर जो आगम-साहित्य रचा गया, वह अग-प्रविष्ट और भगवान् के मुक्त व्याकरण के आधार पर स्थविरो ने जो रचा, वह अनग-प्रविष्ट है ।

द्वादशागी का स्वरूप सभी तीर्थंकरों के समक्ष नियत होता है । अनग-प्रविष्ट नियत नहीं होता<sup>१</sup> । अभी जो एकादश अग उपलब्ध हैं वे सुधर्मा गणधर की वाचना के हैं, इसलिए सुधर्मा द्वारा रचित माने जाते हैं ।

अनग-प्रविष्ट आगम-साहित्य की दृष्टि से दो भागों में बंटता है । कुछेक आगम स्थवरो के द्वारा रचित हैं और कुछेक निर्यूढ । जो आगम द्वादशागी या पूर्वो से उद्धृत किए गए, वे निर्यूढ कहलाते हैं । दशवैकालिक, आचाराग का दूसरा श्रुत-स्कन्ध, निशीथ, व्यवहार, बृहत्कल्प, दशाश्रुत-स्कन्ध—ये निर्यूढ आगम हैं ।

दशवैकालिक का निर्यूहण अपने पुत्र मनक की आराधना के लिए आर्य शय्यम्भव ने किया<sup>२</sup> । शेष आगमों के निर्यूहक श्रुत-केवली भद्रबाहु हैं<sup>३</sup> । प्रज्ञापना के कर्त्ता श्यामार्य, अनुयोग-द्वार के आर्य-रक्षित और नन्दी के देवद्विगणी क्षमाश्रमण माने जाते हैं ।

भाषा की दृष्टि से आगमों को दो युगों में विभक्त किया जा सकता है । ई० पू० ४०० से ई० १०० तक का पहला युग है । इसमें रचित अगो की भाषा अर्ध-मागधी है । दूसरा युग ई० १०० से ई० ५०० तक का है । इसमें रचित या निर्यूढ आगमों की भाषा जैन महाराष्ट्री प्राकृत है<sup>४</sup> ।

## आगम-वाचनाएँ

वीर-निर्वाण की दूसरी शताब्दी में (१६० वर्ष पश्चात्) पाटलिपुत्र में बारह वर्ष का दुर्भिक्ष हुआ<sup>५</sup> । उस समय श्रमण-सघ छिन्न-भिन्न-सा हो गया । बहुत

१ विशेषावश्यक, भाष्य, गाथा ५५०

गणहरथेरकय वा आएसा मुक्कवागरणतो वा ।

धुवचलविसेततो वा अगणगेसु नाणत्त ॥

२ दशवैकालिक भूमिका, पृ० १७ ।

३ वही, पृ० १७ ।

४ पाइयसद्दमहणवो, उपोद्घात, पृ० ३०, ३१ ।

५ परिशिष्टपर्व, ८।१६३, ६।५५-५८ ।

सारे बहुश्रुत मुनि अनशन कर स्वर्गवासी हो गए । आगम ज्ञान की श्रृंखला टूट-सी गई । दुर्भिक्ष मिटा तब सघ मिला । श्रमणों ने ग्यारह अग सकलित किए । बाहरवें अग के ज्ञाता भद्रबाहु स्वामी के सिवाय कोई नहीं रहा । वे नेपाल में महाप्राण-ध्यान की साधना कर रहे थे । सघ की प्रार्थना पर उन्होंने बारहवें अग की वाचना देना स्वीकार कर लिया । पन्द्रह सौ साधु गए । उनमें पाच सौ विद्यार्थी थे और हजार साधु उनकी परिचर्या में नियुक्त थे । प्रत्येक विद्यार्थी-साधु के दो-दो साधु परिचारक थे । अध्ययन प्रारम्भ हुआ । लगभग विद्यार्थी साधु थक गए । एकमात्र स्थूलभद्र वच रहे । उन्हें दस-पूर्व की वाचना दी गई । वहनों को चमत्कार दिखाने के लिए उन्होंने सिंह का रूप बना लिया । भद्रबाहु ने इसे जान लिया । वाचना बन्द कर दी । फिर बहुत आग्रह करने पर चार पूर्व दिये पर उनका अर्थ नहीं बताया । स्थूलभद्र पाठ की दृष्टि से अन्तिम श्रुत-केवली थे । अर्थ की दृष्टि से अन्तिम श्रुत-केवली भद्रबाहु ही थे । स्थूलभद्र के बाद दस पूर्व का ज्ञान ही शेष रहा । वज्रस्वामी अन्तिम दश-पूर्वधर हुए । वज्रस्वामी के उत्तराधिकारी आर्य-रक्षित हुए । वे नौ पूर्व पूर्ण और दसवें पूर्व के २४ यविक जानते थे । आर्य-रक्षित के शिष्य दुर्बलिका पुष्यमित्र ने नौ पूर्वों का अध्ययन किया किन्तु अनभ्यास के कारण वे नवें पूर्व को मूल गए । विस्मृति का यह क्रम आगे बढ़ता गया ।

आगम-सकलन का दूसरा प्रत्यय वीर-निर्वाण ८२७ पौर ८४० के बीच हुआ । आचार्य स्कन्दिल के नेतृत्व में आगम लिखे गए । यह कार्य मथुरा में हुआ । इसलिए इसे माथुरी-वाचना कहा जाता है । इसी समय वल्लभी में आचार्य नागार्जुन के नेतृत्व में आगम सकलित हुए । उसे वल्लभी-वाचना या नागार्जुनीय-वाचना कहा जाता है ।

माथुरी-वाचना के अनुयायियों के अनुसार वीर-निर्वाण के ९८० वर्ष पश्चात् तथा वल्लभी-वाचना के अनुयायियों के अनुसार वीर-निर्वाण के ९९३ वर्ष पश्चात् देवद्विगणी ने वल्लभी में फिर से आगमों का व्यवस्थित लेखन किया । इसके पश्चात् फिर कोई सर्वमान्य वाचना नहीं हुई । वीर की दसवीं शताब्दी के पश्चात् पूर्वज्ञान की परम्परा विच्छिन्न हो गई ।<sup>१</sup>

### आगम-विच्छेद का क्रम

भद्रबाहु का स्वर्गवास वीर निर्वाण के १७० वर्ष पश्चात् हुआ । आर्यो-दृष्टि से अन्तिम चार पूर्वों का विच्छेद इसी समय हुआ । दिगम्बर-परम्परा के अनुसार यह वीर-निर्वाण के १६२ वर्ष पश्चात् हुआ ।

शाब्दी-दृष्टि से अन्तिम चार पूर्व स्थूलभद्र की मृत्यु के समय वीर निर्वाण के २१६ वर्ष पश्चात् विच्छिन्न हुए। इनके बाद दशपूर्वों की परम्परा आर्यवज्र तक चली। उनका स्वर्गवास वीर-निर्वाण के ५७१ (विक्रम संवत् १०१) वर्ष पश्चात् हुआ। उसी समय दसवा पूर्व विच्छिन्न हुआ। नवा पूर्व दुर्वलिका-पुण्यमित्र की मृत्यु के साथ—वीर-निर्वाण ६०४ वर्ष (विक्रम संवत् १६४) में लुप्त हुआ।

पूर्वज्ञान का विच्छेद वीर-निर्वाण के हजार वर्ष पश्चात् हुआ।

दिगम्बर-मान्यता के अनुसार वीर-निर्वाण के ६२ वर्ष तक केवल-ज्ञान रहा। अन्तिम केवली जम्बू स्वामी हुए। उनके पश्चात् १०० वर्ष तक चौदह पूर्वों का ज्ञान रहा। अन्तिम चतुर्दशपूर्वी भद्रबाहु हुए। उनके पश्चात् १८३ वर्ष तक दशपूर्व रहे। धर्मसेन अन्तिम दशपूर्वी थे। उनके पश्चात् ग्यारह अगो की परम्परा २२० वर्ष तक चली। उनके अन्तिम अध्येता ध्रुवसेन हुए। उनके पश्चात् एक अग (आचाराग) का अध्ययन ११८ वर्ष तक चला। इसके अन्तिम अधिकारी लोहार्य हुए। वीर-निर्वाण ६८३ (विक्रम संवत् २१३) के पश्चात् आगम-साहित्य सर्वथा लुप्त हो गया। उसका क्रम इस प्रकार है।

#### १ केवली

- |           |   |         |
|-----------|---|---------|
| १ गौतम    | } | ६२ वर्ष |
| २ सुधर्मा |   |         |
| ३ जम्बू   |   |         |

#### २ श्रुत केवली

- |              |   |          |
|--------------|---|----------|
| १ विष्णु     | } | १०० वर्ष |
| २ नन्दिमित्र |   |          |
| ३ अपराजित    |   |          |
| ४ गोवर्द्धन  |   |          |
| ५ भद्रबाहु   |   |          |

#### ३ दशपूर्वधारी

- |               |   |          |
|---------------|---|----------|
| १ विशाखाचार्य | } | १८३ वर्ष |
| २ प्रोष्ठिल   |   |          |
| ३ क्षत्रिय    |   |          |
| ४ जयसेन       |   |          |
| ५ नागसेन      |   |          |
| ६ सिद्धार्थ   |   |          |
| ७ धृतिसेन     |   |          |
| ८ विजय        |   |          |
| ९ बुद्धिल     |   |          |
| १० गगदेव      |   |          |
| ११ सुधर्म     |   |          |

#### ४. एकादशागधारी

१	नक्षत्र	}	२२० वर्ष
२	जयपाल		
३	पाडु		
४	ध्रुवसेन		
५	कसाचार्य		

#### ५. आचारागधारी

१	सुभद्र	}	कुल ११८ ६८३ वर्ष
२	यशोभद्र		
३	यशोवाहु		
४	लोहायं		

दृष्टिवाद अग के पूर्वगत-ग्रन्थ का कुछ अंश ईस्वी प्रारम्भिक शताब्दी में श्रीधर सेनाचार्य को ज्ञात था। उन्होंने देखा कि यदि वह शेषाश भी लिपिवद्ध नहीं किया जाएगा तो जिनवाणी का सर्वथा अभाव हो जाएगा। फलतः उन्होंने श्री पुष्पदन्त और श्री भूतबलि सदृश मेधावी ऋषियों को बुलाकर गिरिनार की चन्द्र गुफा में उसे लिपिवद्ध करा दिया। उन दोनों ऋषिवरों ने उस लिपिवद्ध श्रुतज्ञान को ज्येष्ठ शुक्ला पचमी के दिन सर्व सघ के समक्ष उपस्थित किया था। वह पवित्र दिन 'श्रुत पचमी' के नाम से प्रसिद्ध है और साहित्योद्धार का प्रेरक कारण बन रहा है।

केवलज्ञान के लोप की मान्यता में दोनों सम्प्रदाय एकमत हैं। चार पूर्वों का लोप भद्रबाहु के पश्चात् हुआ, इसमें ऐक्य है। केवल काल-दृष्टि से आठ वष का अन्तर है। श्वेताम्बर-मान्यता के अनुसार उनका लोप वीर-निर्माण के १७० वर्ष पश्चात् हुआ और दिगम्बर-मान्यता के अनुसार १६२ वर्ष पश्चात्। यहाँ तक दोनों परम्पराएँ आस-पास चलती हैं। इसके पश्चात् उनमें दूरी बढ़ती चली जाती है। दसवें पूर्व के लोप की मान्यता में दोनों में काल का बड़ा अन्तर है। श्वेताम्बर-परम्परा के अनुसार दशपूर्वी वीर-निर्वाण से ५८४ वर्ष तक हुए और दिगम्बर-परम्परा के अनुसार २४५ वर्ष तक। श्वेताम्बर एक पूर्व की परम्परा को देवद्विगणी तक ले जाते और आगमों के कुछ मौलिक भाग को अब तक सुरक्षित मानते हैं। दिगम्बर वीर-निर्वाण ६८३ वर्ष पश्चात् आगमों का पूर्ण लोप स्वीकार करते हैं।

#### आगम का मौलिक रूप

दिगम्बर-परम्परा के अनुसार वीर-निर्वाण के ६८३ वर्ष के पश्चात् आगमों का मौलिक स्वरूप लुप्त हो गया।

श्वेताम्बर-मान्यता है कि आगम-साहित्य का मौलिक स्वरूप बड़े परिमाण में लुप्त हो गया किन्तु पूर्ण नहीं, अब भी वह शेष है। अगो और उपागो की जो तीन बार सकलना हुई, उसमें मौलिक रूप अवश्य ही बदला है। उत्तरवर्ती घटनाओं और विचारणाओं का समावेश भी हुआ है। स्थानाग में सात निह्णवो और नव गणों का उल्लेख स्पष्ट प्रमाण है। प्रश्न-व्याकरण का जो विषय-वर्णन है, वह वर्तमान रूप में उपलब्ध नहीं है। इस स्थिति के उपरान्त भी अगो का अधिकांश भाग मौलिक है। भाषा और रचना-शैली की दृष्टि से वह प्राचीन है। आचाराग का प्रथम श्रुतस्कन्ध रचना-शैली की दृष्टि से शेष सब अगो से भिन्न है। आज के भाषाशास्त्री उसे ढाई हजार वर्ष प्राचीन बतलाते हैं। सूत्रकृताग, स्थानाग और भगवती भी प्राचीन हैं। इसमें कोई सन्देह नहीं, आगम का मूल आज भी सुरक्षित है।

## अनुयोग

अनुयोग का अर्थ है—सूत्र और अर्थ का उचित सम्बन्ध। वे चार हैं

१ चरणकरणानुयोग,

२ धर्मकथानुयोग,

३. गणितानुयोग,

४ द्रव्यानुयोग।

आर्य-वज्र तक अनुयोग के विभाग नहीं थे। प्रत्येक सूत्र में चारों अनुयोगों का प्रतिपादन किया जाता था। आर्य-रक्षित ने इस पद्धति में परिवर्तन किया। इसके निमित्त उनके शिष्य दुर्वलिका पुण्यमित्र बने। आर्य-रक्षित के चार प्रमुख शिष्य थे—दुर्वलिका पुण्यमित्र, फलगुरक्षित, विन्ध्य और गोष्ठामाहिल। विन्ध्य इनमें मेघावी था। उसने आर्य-रक्षित से प्रार्थना की—“प्रभो! मुझे सहपाठ में अध्ययन-सामग्री बहुत विलम्ब से मिलती है। इसलिए शीघ्र मिले, ऐसी व्यवस्था कीजिए।” आर्य-रक्षित ने उसे आलापक देने का भार दुर्वलिका पुण्यमित्र को सौंपा। कुछ दिन तक वे उसे वाचना देते रहे। फिर एक दिन दुर्वलिका पुण्यमित्र ने आर्य-रक्षित से निवेदन किया—“गुरुदेव! इसे वाचना दूंगा तो मेरा नवा पूर्व विस्मृत हो जाएगा। अब जो आर्यवर का आदेश हो वही करूँ।”

आर्य-रक्षित ने सोचा—‘दुर्वलिका पुण्यमित्र की यह गति है। अब प्रज्ञा-हानि हो रही है। प्रत्येक सूत्र में चारों अनुयोगों को धारण करने की क्षमता रखने वाले अब अधिक समय तक नहीं रह सकेंगे।’ चिन्तन के पश्चात् उन्होंने आगमों को चार अनुयोगों के रूप में विभक्त कर दिया<sup>१</sup>।

१ आवश्यक कथा, श्लोक १७४

चतुर्ष्वकैकसूत्रार्थाख्याने स्यात् कोपि न क्षमः।

ततोऽनुयोगाश्चतुरः पार्थक्येन व्यधात् प्रभुः॥

आगमों का पहला सम्करण भद्रवाहू के समय में हुआ था और दूसरा सम्करण आर्य-गर्हित ने (वीर-विराण ५८३-५९७ में) किया। इस सम्करण में व्याख्या की दुरुहता मिट गई। चारों अनुयोगों में आगमों का विभाग इस प्रकार किया

- |                          |                             |
|--------------------------|-----------------------------|
| १ चरण-चरणानुयोग          | —नालिक सूत्र                |
| २ धमकयानुयोग             | —उत्तराध्ययन ऋषि-भाषित आदि। |
| ३ गणितानुयोग (वालानुयोग) | —सूर्य-प्रज्ञप्ति आदि       |
| ४ द्रव्यानुयोग           | —दृष्टिवाद                  |

दिगम्बर-परम्परा में ये चार अनुयोग कुछ स्थानान्तर में मिलते हैं। उनके नाम प्रमश ये हैं

- १ प्रथमानुयोग, २ कर्णानुयोग, ३ चरणानुयोग, ४ द्रव्यानुयोग।
- श्वेताम्बर-मान्यता के अनुसार चार अनुयोगों का विषय प्रमश इस प्रकार है
- १ आचार।
- २ चरित, दृष्टान्त, कथा आदि।
- ३ गणित, काल आदि।
- ४ द्रव्य, तत्त्व आदि।

दिगम्बर-मान्यता के अनुसार चार अनुयोगों का विषय प्रमश इस प्रकार है

- १ महापुराणों के जीवन-चरित।
- २ लोकान्तिक विभक्ति, काल, गणित आदि।
- ३ आचार।
- ४ द्रव्य, तत्त्व।

दिगम्बर आगमों को लुप्त मानते हैं, इसलिए वे प्रथमानुयोग में महापुराण और पुराण, कर्णानुयोग में त्रिलोक-प्रज्ञप्ति और त्रिलोकसार, चरणानुयोग में मूलाचार और द्रव्यानुयोग में प्रवचनसार, गोम्मटसार आदि को समाविष्ट करते हैं।

## लेखन और प्रतिक्रिया

जैन-साहित्य के अनुसार लिपि का प्रारम्भ प्रार्गतिहासिक है। प्रज्ञापना में १८ लिपियों का उल्लेख मिलता है। भगवान् ऋषभनाथ ने अपनी पुत्री ब्राह्मी को १८ लिपियाँ सिखाई—ऐसा उल्लेख विशेषावश्यक भाष्यवृत्ति, त्रिपष्टिशलाका पुरुषचरित आदि में मिलता है। जैन-सूत्र वर्णित ७२ कलाओं में लेख-कला का पहला स्थान है। भगवान् ऋषभनाथ ने ७२ कलाओं का उपदेश किया तथा असि, मणि और कृषि—ये तीन प्रकार के व्यापार चलाए। इनमें आये हुए लेख-कला

१-२, रत्नकरणश्राव्यवाचार, अधिकार १, प० ७१-३।

३ प्रज्ञापना, पद १।

४ समयाओ, ७२।७, प्रश्नव्याकरण ५ आश्रय।

और मपि शब्द लिखने की परम्परा को कर्म-युग के आरम्भ तक ले जाते हैं। नन्दी-सूत्र में तीन प्रकार का अक्षर-श्रुत बतलाया है। इसमें पहला सज्ञाक्षर है। इसका अर्थ होता है—अक्षर की आकृति—लिपि।

## लेख-सामग्री

प्रागैतिहासिक काल में लिखने की सामग्री कैसी थी, यह निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता<sup>१</sup>। राजप्रशनीयसूत्र में पुस्तक रत्न का वर्णन करते हुए कम्बिका (कामी), मोरा, गाठ, लिप्यासन (मषिपात्र), छदन (ढक्कन), साकली, मपि और लेखनी—लेख-सामग्री के इन उपकरणों की चर्चा की गई है। प्रज्ञापना में 'पोत्थारा' शब्द आता है<sup>२</sup> जिसका अर्थ होता है—लिपिकार—पुस्तक-विज्ञान-आर्य। इसे शिल्पार्य में गिना गया है। इसी सूत्र में बताया गया है कि अर्घ-मागधी भाषा और ब्राह्मी लिपि का प्रयोग करने वाले भाषार्य होते हैं<sup>३</sup>। भगवतीसूत्र के आरम्भ में ब्राह्मी लिपि को नमस्कार किया गया है, उसकी पृष्ठभूमि में भी लिखने का इतिहास है। भाव-लिपि के पूर्व वैसे ही द्रव्य-लिपि रहती है, जैसे भाव-श्रुत के पूर्व द्रव्य-श्रुत होता है। द्रव्य-श्रुत श्रूयमाण शब्द और पठ्यमाण शब्द दोनों प्रकार का होता है। इससे सिद्ध है कि द्रव्य-लिपि द्रव्य-श्रुत से अतिरिक्त नहीं, उसी का एक अंश है। पांच प्रकार की पुस्तकें बतलाई गई हैं—१ गण्डी, २ कच्छवी, ३ मुष्टि, ४ सपुट फलक, ५ सृपाटिका। हरिभद्रसूरि ने भी दशवैकालिक टीका में प्राचीन आचार्यों की मान्यता का उल्लेख करते हुए इन्हीं पुस्तकों का उल्लेख किया है।<sup>४</sup> निशीथ चूर्णी में भी इनका उल्लेख है। अनुयोग द्वार का पोत्थकम्म (पुस्तककर्म) शब्द भी लिपि की प्राचीनता का एक प्रबल प्रमाण है। टीकाकार ने पुस्तक का अर्थ ताड-पत्र अथवा सपुटक-पत्र-सचय और कर्म का अर्थ उसमें वर्तिका आदि से लिखना किया है। इसी सूत्र में आये हुए पोत्थकार (पुस्तककार) शब्द का अर्थ टीकाकार ने 'पुस्तक के द्वारा जीविका चलाने वाला, किया है। जीवाभिमग (३ प्रति ४ अधि०) के पोत्थार (पुस्तककार) शब्द का यही अर्थ होता है। भगवान् महावीर की पाठशाला में पढ़ने-लिखने की घटना भी तात्कालिक लेखन-प्रथा का एक प्रमाण है। वीर-निर्वाण की दूसरी शताब्दी में आक्रान्ता सम्राट् सिकन्दर के सेनापति निआर्क्स ने लिखा है—'भारतवासी लोग कागज बनाते थे।'<sup>५</sup> इसवी के दूसरे शतक में ताड-पत्र और चौथे में भोज-पत्र

१ लेख सामग्री के लिए देखें—भारतीय प्राचीन लिपिमाला, पृ० १४२-५६।

२ प्रज्ञापना, पद १

३ वही, पद १

४ दशवैकालिक, हरिभद्राया वृत्ति, पत्र २५

५ भारतीय प्राचीन लिपिमाला, पृ० ४



निगने के व्यवहार में लाए जाने थे<sup>१</sup>। जैनमत में उल्लेख ३ लिपिग्रन्थों में ६० स० पात्रों में लिखे हुए पात्र मिलते हैं<sup>२</sup>। जैनों के आधार पर हम जान सकते हैं कि भारत में लिपिग्रन्थों की प्रथा प्राचीनतम है। किन्तु समय-समय पर इसके लिए किन-किन माधनों का उपयोग होता था, इसका कोई ज्ञान नहीं है। पुष्पात्त रूप जानना अति कठिन है। मोटे तौर पर हम यह मानना होगा कि भारतीय वाङ्मय का भाग लम्बे समय तक लिपिग्रन्थ-रूप में ही सुलभित रहा है। जैन, बौद्ध और वैदिक—तीनों परम्पराओं के लिपिग्रन्थ उत्तराधिकार के रूप में अपने-अपने आचार्यों द्वारा विधान का अध्यापन पाते थे।

## आगम लिखने का इतिहास

जैन दृष्टि के अनुसार श्रुत-आगम की विधान धन-राजि चौराह पथ में स्थित है। वे सभी लिखे नहीं गए। किन्तु अमृत-अमृत परिमाण स्थायी में उनके लिखे जा सकने की सम्भवा अवश्य हुई है। आर्यशर्माय दुष्कान के बाद मयुरा में आय स्कन्दिल की अध्यक्षता में माधु-मघ एकत्र हुआ। आगमों को मकनित कर लिखा गया और आय स्कन्दिल ने माधुओं को अनुयोग की वाचना दी। इसलिए उनकी वाचना माधुगी-वाचना कहलाई। उनका समय बीर-निर्वाण ८२७ में ८८० तक माना जाता है। माधुगी वाचना के ठीक समय पर वनभी में नागार्जुन गूरि ने श्रमण-मघ को एकत्र कर आगमों को मकनित किया। नागार्जुन और अन्य श्रमणों को जो आगम और प्रारण माद थे, वे लिखे गए। मकनित आगमों की वाचना दी गई, यह 'नागार्जुनीय-वाचना' कहलाती है। कारण कि इसमें नागार्जुन की प्रमुखता थी। बीर-निर्वाण ९८० (या ९९३) वर्ष में देवद्विगणी क्षमाश्रमण ने फिर आगमों को पुस्तकारूढ किया और सघ के समक्ष उसका वाचन किया। यह कार्य बलभी में सम्पन्न हुआ। पूर्वोक्त दोनों वाचनाओं के समय लिखे गए आगमों के अतिरिक्त अन्य प्रकरण-ग्रन्थ भी लिखे गए। दोनों वाचनाओं के सिद्धान्तों का समन्वय किया गया और जो महत्त्वपूर्ण भेद थे उन्हें 'पाठान्तर' आदि वाक्यावली के साथ आगम, टीका, चूर्ण में संगृहीत किया गया।

## प्रतिक्रिया

आगमों के लिपिग्रन्थ होने के उपरान्त भी एक विचारधारा ऐसी रही कि साधु पुस्तक लिख नहीं सकते और अपने साथ रख भी नहीं सकते। पुस्तक लिखने और रखने में दोष बताते हुए लिखा है

१ अक्षर लिखने में दुःख आदि तस जीवो की हिंसा होती है, इसलिए पुस्तक

लिखना समय-विराधना का हेतु है ।

२ पुस्तको को ग्रामान्तर ले जाते हुए कधे छिल जाते हैं, व्रण हो जाते हैं ।

३ उनके छेदो की ठीक तरह 'पडिलेहना' नहीं हो सकती ।

४ मार्ग में भार बढ़ जाता है ।

५ वे कुन्थु आदि जीवो के आश्रय होने के कारण अधिकरण है अथवा चोर आदि से चुराए जाने पर अधिकरण हो जाते हैं ।

६ तीर्थकरो ने पुस्तक नामक उपधि रखने की आज्ञा नहीं दी है ।

७ उनके पास में होते हुए सूत्र-गुणन में प्रमाद होता है—आदि आदि ।

साधु जितनी बार पुस्तको को बाधते हैं, खोलते हैं और अक्षर लिखते हैं उन्हे उतने ही चतुर्लघुको का दण्ड आता है और आज्ञा आदि दोष लगते हैं । आचार्य-श्री भिक्षु के समय भी ऐसी विचारधारा थी । उन्होंने इसका खण्डन भी किया है ।

## अग और उपाग तथा छेद और मूल

दिगम्बर-साहित्य में आगमो के दो ही विभाग मिलते हैं—अग-प्रविष्ट और अग-वाह्य ।

श्वेताम्बर-परम्परा में भी मूल-विभाग यही रहा । स्थानाग, नन्दी आदि में यही मिलता है । आगम-विच्छेद काल में पूर्वो और अगो के निर्यूहण और शेषाश रहे, उन्हे पृथक् सजाए मिली । निशीथ, व्यवहार, बृहत्कल्प और दशाश्रुतस्कन्ध को छेद-सूत्र कहा गया ।

आगम-पुरुष की कल्पना हुई, तब अग-प्रविष्ट को उसके अग-स्थानीय और बारह सूत्रो को उपाग-स्थानीय माना गया । पुरुष के जैसे दो पैर, दो जघाए, दो उरु, दो गात्रार्ध, दो बाहु, ग्रीवा और सिर—ये बारह अग होते हैं, वैसे ही श्रुत-पुरुष के आचार आदि बारह अग हैं । इसलिए ये अग-प्रविष्ट कहलाते हैं ।

कान, नाक, आख, जघा, हाथ और पैर—ये उपाग हैं । श्रुत-पुरुष के भी औपपातिक आदि बारह उपाग हैं ।

बारह अगो और उनके उपागो की व्यवस्था इस प्रकार है

अग	उपाग
आचार	औपपातिक
सूत्र	राजप्रश्नीय
स्थान	जीवाभिगम
समवाय	प्रज्ञापना
भगवती	सूर्य-प्रज्ञप्ति
ज्ञाताधर्मकथा	जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति

## अंग

उपासकदशा  
अन्तकृतदशा  
अनुत्तरोपपातिक दशा  
प्रश्नव्याकरण  
विपाक  
दृष्टिवाद

## उपांग

चन्द्रप्रज्ञप्ति  
कल्पिका  
कल्पावतसिका  
पुष्पिका  
पुष्पचूलिका  
वृष्णिदशा ।

उपाग का प्रयोग उमास्वाति ने अपने तत्त्वार्थभाष्य में किया है ।<sup>१</sup>

अग म्वत और उपाग परत प्रमाण हैं, इसलिए अर्थाभिव्यक्ति की दृष्टि में यह प्रयोग समुचित है ।

‘छेद’ का प्रयोग उनके भाष्यों में मिलता है । ‘मूल’ का प्रयोग सम्भवतः सबसे अधिक अर्वाचीन है । दशवैकालिक और उत्तराध्यायन—ये दो मूल सूत्र माने जाते हैं । नन्दी और अनुयोगद्वार—ये दो चूलिका सूत्र हैं ।

छेद-सूत्र चार हैं

१ व्यवहार

२ बृहत्कल्प

३ निशीथ

४ दशाश्रुतस्कन्ध ।

इस प्रकार अग-ब्राह्म-श्रुत की समय-समय पर विभिन्न रूपों में योजना हुई है ।

## आगमो का वर्तमान रूप

द्वादशवर्षीय दुर्भिक्ष के पश्चात् देवद्विगणी क्षमाश्रमण के नेतृत्व में श्रमण-संघ मिला । बहुत सारे बहुश्रुत मुनि काल कर चुके थे । साधुओं की संख्या भी कम हो गई थी । श्रुत की अवस्था चिन्तनीय थी । दुर्भिक्ष-जनित कठिनाइयों से प्रासुक भिक्षाजीवी साधुओं की स्थिति बड़ी विचारणीय थी । श्रुत की विसृति हो गई ।

देवद्विगणी ने अवशिष्ट संघ को बलभी में एकत्रित किया । उन्हें जो श्रुत कण्ठस्थ था, वह उनसे सुना । आगमो के आलापक छिन्न-भिन्न, न्यूनाधिक मिले । उन्होंने अपनी मति से उनका सकलन किया, सम्पादन किया और पुस्तकारूढ किया ।

१ तत्त्वार्थभाष्य, टीका, पृ० २३

आगमों का वर्तमान संस्करण देवद्विगणी का है। अगो के कर्त्ता गणधर हैं। अग-वाह्य-श्रुत के कर्त्ता स्थविर हैं। उन सबका सकलन और सम्पादन करनेवाले देवद्विगणी हैं। इसलिए वे आगमों के वर्तमान-रूप के कर्त्ता भी माने जाते हैं।'

## आगम का व्याख्यात्मक साहित्य

आगम के व्याख्यात्मक साहित्य का प्रारम्भ निर्युक्ति से होता है और वह 'स्तवक' और 'जोडो तक चलता है।

## निर्युक्तियाँ और निर्युक्तिकार

द्वितीय भद्रबाहु ने दस निर्युक्तियाँ लिखी

- १ आवश्यक-निर्युक्ति
- २ दशवैकालिक-निर्युक्ति
- ३ उत्तराध्ययन-निर्युक्ति
- ४ आचाराग-निर्युक्ति
- ५ सूत्रकृताग-निर्युक्ति
- ६ दशाश्रुतस्कन्ध-निर्युक्ति
- ७ बृहत्कल्प-निर्युक्ति
- ८ व्यवहार-निर्युक्ति
- ९ सूर्यप्रज्ञप्ति-निर्युक्ति
- १० ऋषिभाषित-निर्युक्ति

इनका रचनाकाल वीर-निर्वाण की पाचवी-छठी शताब्दी है। बृहत्कल्प की निर्युक्ति भाष्य-मिश्रित अवस्था में मिलती है। व्यवहार-निर्युक्ति भी भाष्य में मिली हुई है।

सूर्यप्रज्ञप्ति और ऋषिभाषित—ये दोनों निर्युक्तियाँ अनुपलब्ध हैं। कुछ निर्युक्तियाँ मूल निर्युक्तियों की पूरक हैं, जैसे

### १ समाचारीशतक

श्री देवद्विगणिकमाश्रमणेन श्रीवीराद् अशीत्यधिकनवशत (६८०) वर्षे जातेन द्वादशवर्षीय-  
दुर्मिक्षयशाद् बहुतरसाधुव्यापत्तौ बहुश्रुतविच्छिन्नौ च जाताया भव्यलोकोपकाराय  
श्रुतव्यक्तये च श्रीसपाग्रहात् मृतावशिष्टतदाकालीनसर्वसाधून् वल्लभ्यामाकार्यं तन्मूखाद्  
विच्छिन्नावशिष्टान् न्यूनाधिकान् त्रुटिताऽत्रुटितान् आगमालापकान् अनुक्रमेण स्वमत्या  
सकलय्य पुस्तकाख्या कृता । ततो मूलतो गणधरभाषितानामपि तत्सकलनान्तर सर्वोपा-  
मपि आगमानां कर्त्ता श्री देवद्विगणिकमाश्रमण एव जात ।

१ आवश्यक-निर्युक्ति

ओघ-निर्युक्ति

२ दशवैकालिक-निर्युक्ति

पिण्ड-निर्युक्ति

३ बृहत्कल्प-निर्युक्ति

पचकल्प-निर्युक्ति

४ आचाराग-निर्युक्ति

निशीथ-निर्युक्ति

इनकी भाषा प्राकृत है। इनमें सक्षिप्त शैली के आधार पर अनेक विषय और पारिभाषिक शब्द प्रतिपादित हैं। ये भाष्य और चूर्णियों के लिए आधारभूत उपादान हैं। ये पद्यबद्ध व्याख्याएँ हैं।

### भाष्य और भाष्यकार

आगमो और निर्युक्तियों के आशय को स्पष्ट करने के लिए भाष्य लिखे गए। अब तक दस भाष्य उपलब्ध हुए हैं

१ आवश्यक-भाष्य

२ दशवैकालिक-भाष्य

३ उत्तराध्ययन-भाष्य

४ बृहत्कल्प-भाष्य

५ पचकल्प-भाष्य

६ व्यवहार-भाष्य

७ निशीथ-भाष्य

८ जीतकल्प-भाष्य

९ ओघनिर्युक्ति-भाष्य

१० पिण्डनिर्युक्ति-भाष्य

इनमें बृहत्कल्प और ओघनिर्युक्ति पर दो-दो भाष्य मिलते हैं—लघुभाष्य और बृहद्भाष्य। इनकी भाषा प्राकृत है। ये भी पद्यबद्ध हैं। विशेषावश्यक भाष्य और जीतकल्प भाष्य—ये आचार्य जिनभद्रगणी (वि० सातवीं शताब्दी) की रचनाएँ हैं।

बृहत्कल्प-लघुभाष्य और पचकल्प-महाभाष्य—ये सघदासगणी (वि० छठी शताब्दी) की रचनाएँ हैं।

### चूर्णिया और चूर्णिकार

चूर्णिया गद्यात्मक हैं। इनकी भाषा प्राकृत या संस्कृत-मिश्रित प्राकृत है। निम्न आगम-ग्रन्थों पर चूर्णिया मिलती हैं

१ आवश्यक

२ दशवैकालिक

३ नन्दी

४ अनुयोगद्वार

५ उत्तराध्ययन

६ आचाराग

७ सूत्रकृताग	८ निशीथ
९ व्यवहार	१० दशाश्रुत-सूत्र
११ वृहत्कल्प	१२ जीवाभिगम
१३ भगवती	१४ महा-निशीथ
१५ जीतकल्प	१६ पञ्चकल्प
१७ ओष-निर्युक्ति	

प्रथम आठ चूर्णियों के कर्त्ता जिनदास महतर हैं। इनका जीवनकाल विक्रम की गतवीं शताब्दी है। जीतकल्प-चूर्णी के कर्त्ता मिदसेन सूरि हैं। उनका जीवन-काल विक्रम की बारहवीं शताब्दी है। वृहत्कल्प चूर्णी प्रनम्ब सूरि की कृति है। ओष चूर्णिकारों के विषय में अभी जानकारी नहीं मिल रही है। दशवैकालिक की एक चूर्णि और है। उसके कर्त्ता हैं—अगस्त्यगिरि मुनि।

### टीकाएँ और टीकाकार

आगमों के पहले संस्कृत-टीकाकार हरिभद्र सूरि हैं। उन्होंने आवश्यक, दशवैकालिक, नन्दी, अनुयोगद्वार, जम्बूद्वीप-प्रज्ञप्ति और जीवाभिगम पर टीकाएँ लिखीं।

विक्रम की तीसरी शताब्दी में उमास्वाति ने जैन-परम्परा में जो संस्कृत-वाङ्मय का द्वार खोला, वह अब विस्मृत होने लगा। शीलकसूरि ने आचार्याग और सूत्रकृताग पर टीकाएँ लिखीं। ओष नव अंगों के टीकाकार हैं—अभयदेव सूरि। अनुयोगद्वार पर मलधारी हेमचन्द्र की टीका है। नन्दी, प्रज्ञापन, व्यवहार, चन्द्र-प्रज्ञप्ति, जीवाभिगम, आवश्यक, वृहत्कल्प, राजप्रज्ञनीय आदि के टीकाकार मलयगिरि हैं।

आगम-साहित्य की समृद्धि के साथ-साथ न्यायशास्त्र के साहित्य का भी विभाग हुआ। वैदिक और बौद्ध न्यायशास्त्रियों ने अपने-अपने तत्त्वों की फाँसी पर बनकर जनता के सम्मुख रहने का वन्द किया। तब जैन न्यायशास्त्री भी इस ओर मुड़े। विक्रम की पाँचवीं शताब्दी में न्याय का जो नया खेत बँटा, वह बारहवीं शताब्दी में बहुत व्यापक हो गया।

आठारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में न्यायशास्त्रियों की गति कुछ भिन्न हो गई। आगम के व्याख्याकारों की परम्परा आगे भी चली। विक्रम की अठारहवीं शताब्दी में पार्श्वचन्द्र सूरि तथा म्यानकवासी परम्परा के धर्ममो मुनि ने गुजराती-राष्ट्रभाषा में आगमों पर स्वरूप दिये। विक्रम की उन्नीसवीं सदी में भीमदत्त भिक्षु स्वामी और ज्ञानाचार्य आगमों के पञ्चवीं व्याख्याता हुए। भीमदत्त भिक्षु स्वामी ने आगमों के मन्त्रों को दुरुद्ध मन्त्रों पर प्रकीर्ण व्याख्या की है। ज्ञानाचार्य ने आचार्याग प्रथम मुद्रा-सूत्र, शाखा, प्रज्ञापन, उमास्वाति

(२७ अध्ययन) और भगवती सूत्र पर पद्यात्मक व्याख्या लिखी। आचार्य (द्वितीय श्रुत-स्कन्ध) का वार्तिक लिखा।

इस प्रकार जैन-साहित्य आगम, आगम-व्याख्या और न्यायशास्त्र से बहुत ही समृद्ध है। इनके आधार पर ही हम जैन दर्शन के हृदय को छूने का यत्न करेंगे।

## परवर्ती प्राकृत-साहित्य

आगम-लोप के पश्चात् दिगम्बर-परम्परा में जो साहित्य रचा गया, उसमें सर्वोपरि महत्त्व षट्-खण्डागम और कपाय-प्राभृत का है।

पूर्वों और अगो के वच्चे-खुचे अशो के लुप्त होने का प्रसंग आया। तब आचार्य धरसेन (विक्रम दूसरी शताब्दी) ने भूतबलि और पुण्यदन्त नामक दो साधुओं को श्रुताभ्यास कराया। इन दोनों ने षट्-खण्डागम की रचना की। लगभग इसी समय में आचार्य गुणधर हुए। उन्होंने कपाय-प्राभृत रचा। ये पूर्वों के शेषांश हैं। इसलिए इन्हें पूर्वों से उद्धृत माना जाता है। इन पर प्राचीन कई टीकाएँ लिखी गई हैं, उपलब्ध नहीं हैं। जो टीका वर्तमान में उपलब्ध है, वह आचार्य वीरसेन की है। इन्होंने विक्रम सम्वत् ८७३ में षट्-खण्डागम की ७२,००० श्लोक-प्रमाण धवला टीका लिखी।

कषाय-पाट्ट पर २०,००० श्लोक-प्रमाण टीका लिखी। वह पूर्ण न हो सकी, बीच में ही उनका स्वर्गवास हो गया। उसे उन्हीं के शिष्य जिनसेनाचार्य ने पूर्ण किया। उसकी पूर्ति विक्रम सम्वत् ८९४ में हुई। उसका शेष भाग ४०,००० श्लोक-प्रमाण और लिखा गया। दोनों को मिलाकर इसका प्रमाण ६०,००० श्लोक होता है। इसका नाम जय-धवला है। यह प्राकृत और संस्कृत के संक्रान्ति-काल की रचना है। इसीलिए इसमें दोनों भाषाओं का मिश्रण है।

षट्-खण्ड का अन्तिम भाग महावध है। इसके रचयिता आचार्य भूतबलि हैं। यह ४१,००० श्लोक-प्रमाण है। इन तीनों ग्रन्थों में कर्म का बहुत ही सूक्ष्म विवेचन है।

विक्रम की दूसरी शती में आचार्य कुन्दकुन्द हुए। इन्होंने अध्यात्मवाद का एक नया स्रोत प्रवाहित किया। इनका झुकाव निश्चयनय की ओर अधिक था। प्रवचनसार, समयसार और पचास्तिकाय—ये इनकी प्रमुख रचनाएँ हैं। इनमें आत्मानुभूति की वाणी आज भी उनके अन्तर्-दर्शन की साक्षी है।

विक्रम की दसवीं शताब्दी में आचार्य नेमिचन्द्र चक्रवर्ती हुए। उन्होंने गोम्मट-सार और लब्धिसार-क्षपणासार—इन दो ग्रन्थों की रचना की। ये बहुत ही महत्त्वपूर्ण माने जाते हैं। ये प्राकृत-शौरसेनी भाषा की रचनाएँ हैं।

श्वेताम्बर-आचार्यों ने मध्ययुग में जैन-महाराष्ट्री में लिखा। विक्रम की तीसरी शती में शिवशर्म सूरि ने कम्मपयडी, उमास्वाति ने जम्बूद्वीप समाम लिखा। विक्रम की छठी शताब्दी में मघदास क्षमाश्रमण ने वसुदेव हिन्डी नामक

एक कथा-ग्रन्थ लिखा, इसका दूसरा खण्ड धर्मसेनगणी ने लिखा<sup>१</sup>। इसमें वसुदेव के पर्यटन के साथ-साथ अनेक लोक-कथाओं, चरित्रों, विविध वस्तुओं, उत्सवों और विनोद-साधनों का वर्णन किया है। जर्मन विद्वान् आल्सफोर्ड ने इसे वृहत्कथा के समकक्ष माना है।

विक्रम की सातवीं शताब्दी में जिनभद्रगणी धर्माश्रमण हुए। विशेषावश्यक भाष्य इनकी प्रसिद्ध कृति है। यह जैनागमों की चर्चाओं का एक महान् कोष है। विशेषणवती, वृहत्-सग्रहणी और वृहत्-क्षेत्र-समास भी इनके महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ हैं।

हरिभद्र सूरि विक्रम की आठवीं शती के विद्वान् आचार्य हैं। 'समराडच्च कहा' इनका प्रसिद्ध कथा-ग्रन्थ है। संस्कृत-युग में भी प्राकृत-भाषा में रचना का क्रम चलता रहा है।

मध्यकाल में निमित्त, गणित, ज्योतिष, सामुद्रिक शास्त्र, आयुर्वेद, मन्त्रविद्या, स्वप्न-विद्या, शिल्प-शास्त्र, व्याकरण, छन्द, कोश आदि अनेक विषयक ग्रन्थ लिखे गए हैं<sup>२</sup>।

## संस्कृत-साहित्य

विशिष्ट व्यक्तियों के अनुभव, उनकी सग्रहात्मक निधि, साहित्य और उसका आधार भाषा—ये तीनों चीजें तत्त्वों की सवाहक होती हैं। सूरज, हवा और अकाश की तरह ये तीनों चीजें सबके लिए समान हैं। यह एक ऐसी भूमिका है, जहाँ पर साम्प्रदायिक, सामाजिक और जातीय या इसी प्रकार के दूर-दूरे सब भेद मिट जाते हैं।

संस्कृत-साहित्य की समृद्धि के लिए किसने प्रयास किया या किसने न किया—यह विचार कोई महत्त्व नहीं रखता। वाङ्मय-सरिता मदा अभेद की भूमि में बहती है। फिर भी जैन, बौद्ध और वैदिक की त्रिपथ-गामिनी विचारधाराएँ हैं। वे त्रिपथगा (गंगा) की तरह लम्बे अरसे तक बही हैं।

प्राचीन वैदिकाचार्यों ने अपने सारभूत अनुभवों को वैदिक संस्कृत में रखा। जैनो ने अर्ध-मागधी भाषा और बौद्धों ने पालि भाषा के माध्यम में अपने विचार प्रस्तुत किए। इसके बाद में इन तीनों धर्मों के उत्तरवर्ती आचार्यों ने जो साहित्य बनाया, वह लौकिक (वर्तमान में प्रचलित) संस्कृत को पल्लवित करने वाला ही है।

लौकिक संस्कृत में लिखने के सम्बन्ध में किसने पहल की और कौन पीछे में लिखने लगा, यह प्रश्न हो सकता है, किन्तु ग्रन्थ किमने कम रचे और किमने अधिक रचे—यह कहना जरा कठिन है।

१ पाटञ्ज भाषाओं और साहित्य, पृ० ६१।

२, यही, पृ० ६५।



संस्कृत और प्राकृत—ये दोनों श्रेष्ठ भाषाएँ हैं और ऋषियों की भाषाएँ हैं। इस तरह आगम-प्रणेतारों ने संस्कृत और प्राकृत की समकक्षता स्वीकार करके संस्कृत का अध्ययन करने के लिए जैनो का मार्ग प्रशस्त कर दिया।

संस्कृत भाषा तार्किकों के तीखे तर्क-वाणों के लिए तूणीर बन चुकी। इसलिए इस भाषा का अध्ययन करने वालों के लिए अपने विचारों की सुरक्षा खतरे में थी। अतः सभी दार्शनिक संस्कृत भाषा को अपनाने के लिए तेजी से पहल करने लगे।

जैन-आचार्य भी इस दौड़ में पीछे नहीं रहे। वे समय की गति को पहचानने वाले थे, इसलिए उनकी प्रतिभा इस ओर चमकी और स्वयं इस ओर मुड़े। उन्होंने पहले ही चरण में प्राकृत-भाषा की तरह संस्कृत भाषा पर भी अधिकार जमा लिया।

## प्रादेशिक साहित्य

ई० पूर्व पाँचवीं शताब्दी में जैन धर्म का अस्तित्व दक्षिण भारत में था। ई० पूर्व तीसरी शताब्दी में भद्रबाहु वारह हज़ार मुनियों के साथ दक्षिण भारत में गए। सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्य भी उनके साथ थे। उनके वहाँ जाने से जैन धर्म बहुत प्रभावी हो गया।

दिगम्बर-आचार्यों का प्रमुख विहार-क्षेत्र दक्षिण बन गया। दक्षिण की भाषाओं में उन्होंने विपुल साहित्य रचा।

कन्नड भाषा में जैन कवि पोन्न का शान्तिपुराण, पप का आदिपुराण और भारत आज भी बेजोड़ माना जाता है। रत्न का गदा-युद्ध भी बहुत महत्त्वपूर्ण है। ईसा की दसवीं शती से सोलहवीं शती तक जैन महर्षियों ने काव्य, व्याकरण, शब्द-कोश, ज्योतिष, वैद्यक आदि विविध विषयों पर अनेक ग्रन्थ लिखे और कर्णाटक-संस्कृति को पर्याप्त समृद्ध बनाया। दक्षिण भारत की पाँच द्राविड-भाषाओं में से कन्नड एक प्रमुख भाषा है। उसमें जैन-साहित्य और साहित्यकार आज भी अमर हैं। तमिल भी दक्षिण की प्रसिद्ध भाषा है। इसका जैन-साहित्य भी बहुत समृद्ध है। इसके पाँच महाकाव्यों में से तीन महाकाव्य चिन्तामणि, सिलम्पडिकारम् और वल्लभापति—जैन कवियों द्वारा रचित हैं। नन्नोल तमिल का विश्रुत व्याकरण है। कुरल और नालदियार जैसे महान् ग्रन्थ भी जैन महर्षियों की कृति हैं।

## गुजराती साहित्य

उत्तर भारत श्वेताम्बर-आचार्यों का विहार-क्षेत्र रहा। उत्तर भारत की भाषाओं में दिगम्बर-साहित्य प्रचुर है। पर श्वेताम्बर-साहित्य की अपेक्षा वह कम

है। आचार्य हेमचन्द्र के समय से गुजरात जैन-साहित्य और संस्कृति से प्रभावित रहा है। आनन्दघनजी, यशोविजयजी आदि अनेक योगियों और महर्षियों ने इस भाषा में अनेक रचनाएँ प्रस्तुत की।<sup>१</sup>

## राजस्थानी साहित्य

राजस्थानी में जैन-साहित्य विशाल है। इस सहस्राब्दी में राजस्थान जैनमुनियों का प्रमुख विहार-स्थल रहा है। यति, सविग्न, स्थानकवासी और तेरापथी—सभी ने राजस्थानी में लिखा है। रास और चरितों की संख्या प्रचुर है। पूज्य जयमलजी का प्रदेशी राजा का चरित बहुत ही रोचक है। कवि समयसुन्दरजी की रचनाओं का संग्रह अगरचन्दजी नाहटा ने अभी प्रकाशित किया है। फुटकल ढालों का संकलन किया जाए तो इतिहास को कई दिशाएँ मिल सकती हैं।

राजस्थानी भाषाओं का स्रोत प्राकृत और अपभ्रंश हैं। काल-परिवर्तन के साथ-साथ दूसरी भाषाओं का भी सम्मिश्रण हुआ है।

राजस्थानी साहित्य तीन शैलियों में लिखा गया है—१ जैन-शैली, २ चारणी शैली ३ लौकिक शैली। जैन-शैली के लेखक जैन-साधु और यति अथवा उनसे सम्बन्ध रखने वाले लोग हैं। इस शैली में प्राचीनता की झलक मिलती है। अनेक प्राचीन शब्द और मुहावरे इसमें आगे तक चले आये हैं।

जैनो का सम्बन्ध गुजरात के साथ विशेष रहा है। अतः जैन-शैली में गुजराती का प्रभाव भी दृष्टिगोचर होता है। चारणी शैली के लेखक प्रधानतया चारण और गौण रूप में अन्यान्य लोग हैं। जैनो, ब्राह्मणों, राजपूतों, भाटों आदि ने भी इस शैली में रचना की है। इसमें भी प्राचीनता की पुष्टि मिलती है पर वह जैन-शैली से भिन्न प्रकार की है। यद्यपि जैनो की अपभ्रंश रचनाओं में भी, विशेषकर युद्ध-वर्णन में, उसका मूल देखा जा सकता है। डिगल वस्तुतः अपभ्रंश शैली का ही विकसित रूप है।<sup>२</sup>

तेरापथ के आचार्य भिक्षु ने राजस्थानी-साहित्य में एक नया स्रोत बहाया। अध्यात्म, अनुशासन, ब्रह्मचर्य, धार्मिक-समीक्षा, रूपक, लोक-कथा और अपनी अनुभूतियों में उसे व्यापकता की ओर ले चले। उन्होंने गद्य भी बहुत लिखा। उनकी सारी रचनाओं का प्रमाण ३८,००० श्लोक के लगभग है। मारवाडी के ठेठ पद्यों में लिखना और मनोवैज्ञानिक विश्लेषण करना उनकी अपनी विशेषता है। उनकी वाणी का स्रोत श्रान्ति और शान्ति दोनों धाराओं में बहा है।

नव पदार्थ, विनीत-अविनीत, अताव्रत, अनुकम्पा, शील री नववाड आदि उनकी प्रमुख रचनाएँ हैं।

१. देखें—जैन गुजर ऋषिओ ।

२. साहित्य चन्देन, भाग १६, अंक १-२ (भाषाविज्ञान विशेषांक), पृ० ७६-८० ।

तेरापथ के चतुर्थ आचार्य श्रीमज्जयाचार्य महाकवि थे। उन्होंने अपने जीवन में लगभग साढ़े तीन लाख श्लोक-प्रमाण गद्य-पद्य लिखे।

उनकी लेखनी में प्रतिभा का चमत्कार था। वे माहित्य और अध्यात्म के क्षेत्र में अनिरुद्ध गति से चले। उनकी सफलता का स्वतः प्रमाण उनकी अमर कृतियाँ हैं। उनका तत्त्व-ज्ञान प्रौढ़ था। श्रद्धा, तर्क और व्युत्पत्ति की त्रिवेणी में आज भी उनका हृदय डोल रहा है। जिन-वाणी पर उनकी अटूट श्रद्धा थी। विचार-भेद की दुनिया के लिए वे तार्किक थे। माहित्य, संगीत, कला, संस्कृति—ये उनके व्युत्पत्ति-क्षेत्र थे। उनका सर्वतोमुखी व्यक्तित्व उनके युग-पुरुष होने की साक्षी भर रहा है।

## हिन्दी साहित्य

हिन्दी का आदि-स्रोत अपभ्रंश है। विक्रम की दसवीं शताब्दी से जैन विद्वान् इस ओर झुके। तेरहवीं शती में आचार्य हेमचन्द्र ने अपने प्रसिद्ध व्याकरण सिद्ध-हेमशब्दानुशासन में इसका भी व्याकरण लिखा। उसमें उदाहरण-स्थलों में अनेक उत्कृष्ट कोटि के दोहे उद्धृत किए हैं। श्वेताम्बर और दिगम्बर, दोनों परम्पराओं के मनीषी इसी भाषा में पुराण, महापुराण, स्तोत्र आदि लिखते ही चले गए। महाकवि स्वयम्भू ने पद्मचरित लिखा। राहुलजी के अनुसार तुलसी रामायण उससे बहुत प्रभावित रहा है। राहुलजी ने स्वयम्भू को विश्व का महाकवि माना है। चतुर्मुखदेव, कवि रङ्गधु, महाकवि पुष्पदन्त के पुराण अपभ्रंश में हैं। योगीन्द्र का योगसार और परमात्मप्रकाश सत-साहित्य के प्रतीक-ग्रन्थ हैं।

हिन्दी के नए-नए रूपों में जैन-साहित्य अपना योग देता रहा। पिछली चार-पाँच शताब्दियों में वह योग उल्लासवर्धक नहीं रहा। इस शताब्दी में फिर जैन-समाज इस ओर जागरूक है—ऐसा प्रतीत हो रहा है।'

## व्रत

जैन संस्कृति व्रात्यो की संस्कृति है। व्रात्य शब्द का मूल व्रत है। उसका अर्थ है—सयम और सवर। वह आत्मा के सान्निध्य और बाह्य जगत् के प्रति अनासक्ति का सूचक है। व्रत का उपजीवी तत्त्व तप है। उसके उद्भव का मूल जीवन का समर्पण है।

जैन परम्परा तप को अहिंसा, समन्वय, मैत्री और क्षमा के रूप में मान्य करती है। भगवान् महावीर ने अज्ञानपूर्ण तप का उतना ही विरोध किया है, जितना कि ज्ञानपूर्ण तप का समर्थन। अहिंसा के पालन में बाधा न आए, उतना तप सब साधकों के लिए आवश्यक है। विशेष तप उन्हीं के लिए है—जिनमें आत्मबल या दैहिक विराग तीव्रतम हो। निर्ग्रन्थ शब्द अपरिग्रह और जैन शब्द कषाय-विजय का प्रतीक है। इस प्रकार जैन-संस्कृति आध्यात्मिकता, त्याग, महिष्णुता, अहिंसा, समन्वय, मैत्री, क्षमा, अपरिग्रह और आत्म-विजय की धाराओं का प्रतिनिधित्व करती हुई विभिन्न युगों में विभिन्न नामों द्वारा अभिव्यक्त हुई है।

एक शब्द में जैन-संस्कृति की आत्मा उत्सर्ग है। बाह्य स्थितियों में जय-पराजय की अनवरत शृंखला चलती है। वहाँ पराजय का अन्त नहीं होता। उसका पर्यवसान आत्म-विजय में होता है। यह निर्द्वन्द्व स्थिति है। जैन-विचार-धारा की बहुमूल्य देन सयम है।

सुख का वियोग मत करो, दुःख का संयोग मत करो—सबके प्रति सयम करो। सुख दो और दुःख मिटाओ की भावना में आत्म-विजय का भाव नहीं होता। दुःख मिटाने की वृत्ति और शोषण, उत्पीड़न तथा अपहरण, साथ-साथ चलते हैं। इधर शोषण और उधर दुःख मिटाने की वृत्ति—यह उच्च संस्कृति नहीं।

सुख का वियोग और दुःख का संयोग मत करो—यह भावना आत्म-विजय

की प्रतीक है। सुख का वियोग किए बिना शोषण नहीं होता, अधिकारो का हरण और द्वन्द्व नहीं होता।

सुख मत लूटो और दुःख मत दो—इस उदात्त-भावना में आत्म-विजय का स्वर जो है, वह है ही। उसके अतिरिक्त जगत् की नैसर्गिक स्वतन्त्रता का भी महान् निर्देश है।

प्राणिमात्र अपने अधिकारो में रमणशील और स्वतन्त्र है, यही उनकी सहज सुख की स्थिति है।

सामाजिक सुख-सुविधा के लिए इसकी उपेक्षा की जाती है, किन्तु उस उपेक्षा को शाश्वत-सत्य समझना भूल से परे नहीं होगा।

दस प्रकार का सयम<sup>१</sup>, दस प्रकार का सवर<sup>२</sup> और दस प्रकार का विरमण है, वह सब स्वात्मोन्मुखी वृत्ति है या है निवृत्ति या है निवृत्ति-सवलित प्रवृत्ति।

दस आशसा के प्रयोग ससारोन्मुखी वृत्ति है।<sup>३</sup> जैन-संस्कृति में प्रमुख वस्तु है 'दृष्टिसम्पन्नता'—सम्यक्-दर्शन। ससारोन्मुखी वृत्ति अपनी रेखा पर और आत्मोन्मुखी वृत्ति अपनी रेखा पर अवस्थित रहती है तब कोई दुविधा नहीं होती। अव्यवस्था तब होती है, जब दोनों का मूल्यांकन एक ही दृष्टि से किया जाय। ससारोन्मुखी वृत्ति में मनुष्य अपने लिए मनुष्येतर जीवों के जीवन का अधिकार स्वीकार नहीं करते। उनके जीवन का कोई मूल्य नहीं आकते। दुःख मिटाने और सुखी बनाने की वृत्ति व्यावहारिक है, किन्तु क्षुद्र भावना, स्वार्थ और सकुचित वृत्तियों को प्रश्रय देनेवाली है। आरम्भ और परिग्रह—ये व्यक्ति को धर्म में दूर किये रहते हैं। बड़ा व्यक्ति अपने हित के लिए छोटे व्यक्ति की, बड़ा राष्ट्र अपने हित के लिए छोटे राष्ट्र की निर्मम उपेक्षा करते नहीं सुकचाता।

बड़े से भी कोई बड़ा होता है और छोटे से भी कोई छोटा। बड़े द्वारा अपनी उपेक्षा देख छोटा तिलमिलाता है, किन्तु छोटे के प्रति कठोर बनते वह नहीं सोचता। यहा गतिरोध होता है।

जैन विचारधारा यहा बताती है—दुःखनिवर्तन और सुख-दान की प्रवृत्ति को समाज की विवशात्मक अपेक्षा समझो, उसे ध्रुव सत्य मान मत चलो। सुख मत लूटो, दुःख मत दो—इसे विकसित करो। इसका विकास होगा तो दुःख मिटाओ, सुखी बनाओ की भावना अपने आप पूरी होगी। दुःखी न बनाने की भावना बढ़ेगी तो दुःख अपने आप मिट जाएगा। सुख न लूटने की भावना दृढ़ होगी तो

१ ठाण, १०।८

२ वही, १०।१०

३ वही, १०।१३४

सुखी बनाने की आवश्यकता ही क्या होगी ?

संक्षेप में तत्त्व यह है—दुःख-सुख को ही जीवन का ह्रास और विकास मत समझो। समय जीवन का विकास है और असमय ह्रास। असमयी थोड़ी को व्यावहारिक लाभ पहुँचा सकता है, किन्तु वह छलना, क्रूरता और शोषण को नहीं त्याग सकता।

समयी थोड़ी का व्यावहारिक हित न साध सके, फिर भी वह सबके प्रति निश्चल, दयालु और शोषण-मुक्त रहता है। मनुष्य-जीवन उच्च सत्कारी बने, इसके लिए उच्च वृत्तियाँ चाहिए, जैसे

१ आर्जव या ऋजुभाव, जिससे विश्वास बढ़े।

२ मार्दव या दयालुता, जिससे मैत्री बढ़े।

३ लाघव या नम्रता, जिससे सहृदयता बढ़े।

४ क्षमा या सहिष्णुता, जिससे धैर्य बढ़े।

५ शौच या पवित्रता, जिससे एकता बढ़े।

६ सत्य या प्रामाणिकता, जिससे निर्भयता बढ़े।

७ माध्यस्थ्य या आग्रहहीनता, जिसमें सत्य-स्वीकार की शक्ति बढ़े।

किन्तु इन सबको समय की अपेक्षा है। 'एक ही साधन सब सधैं'—समय की साधना हो तो सब सधैं जाते हैं, नहीं तो नहीं। जैन विचारधारा इस तथ्य को पूर्णता का मध्य-बिन्दु मानकर चलती है। अहिंसा इसी की उपज है, जो 'जैन-विचारणा' की सर्वोपरि देन मानी जाती है।

अहिंसा और मुक्ति—श्रमण-संस्कृति की ये दो ऐसी आलोक-रेखाएँ हैं, जिनसे जीवन के वास्तविक मूल्यों को देखने का अवसर मिलता है।

जब जीवन का धर्म—अहिंसा या कष्ट-सहिष्णुता और साध्य—मुक्ति या स्वातन्त्र्य बन जाता है, तब व्यक्ति, समाज और राष्ट्र की उन्नति रोकें नहीं रुकती। आज की प्रगति की कल्पना के साथ ये दो धाराएँ और जुड़ जाएँ तो साम्य आयेगा—भोगपरक नहीं, किन्तु त्यागपरक, वृत्ति बढ़ेगी—दानमय नहीं, किन्तु अग्रहणमय, नियन्त्रण बढ़ेगा—दूसरों का नहीं, किन्तु अपना।

अहिंसा का विकास समय के आधार पर हुआ है। जर्मन विद्वान् अलवर्ट स्वीजर ने इस तथ्य का बड़ी गम्भीरता से प्रतिपादन किया है। उनके मतानुसार "यदि अहिंसा के उपदेश का आधार सचमुच ही करुणा होती तो यह समझना कठिन हो जाता कि उसमें मारने, कष्ट न देने की ही सीमाएँ कैसे वध सकी और दूसरों को सहायता प्रदान करने की प्रेरणा से वह कैसे विलग रह सकी है ? यह दलील कि सन्यास की भावना मार्ग में बाधक बनती है, सत्य का मिथ्या आश्रम मात्र होगा। थोड़ी से थोड़ी करुणा भी इस मकुचित सीमा के प्रति विद्रोह कर देती। परन्तु ऐसा कभी नहीं हुआ।"

अतः अहिंसा का उपदेश करुणा की भावना से उत्पन्न न होकर ससार से पवित्र रहने की भावना पर आधृत है। यह मूलतः कार्य के आचरण से नहीं अधिकतर पूर्ण बनने के आचरण से सम्बन्धित है। यदि प्राचीन काल का धार्मिक भारतीय जीवित प्राणियों के साथ के सम्पर्क में अकार्य के सिद्धान्त का दृढतापूर्वक अनुसरण करता था तो वह अपने लाभ के लिए, न कि दूसरे जीवों के प्रति करुणा के भाव से। उसके लिए हिंसा एक ऐसा कार्य था, जो वर्ज्य था।

यह सच है कि अहिंसा के उपदेश में सभी जीवों के समान स्वभाव को मान लिया गया है परन्तु इसका आविर्भाव करुणा से नहीं हुआ है। भारतीय सन्यास में अकर्म का साधारण सिद्धान्त ही इसका कारण है।

‘अहिंसा स्वतन्त्र न होकर करुणा की भावना की अनुयायी होनी चाहिए। इस प्रकार उसे वास्तविकता से व्यावहारिक विवेचन के क्षेत्र में पदार्पण करना चाहिए। नैतिकता के प्रति शुद्ध भक्ति उसके अन्तर्गत वर्तमान मुसीबतों का सामना करने की तत्परता से प्रकट होती है।’

‘पर फिर कहना पड़ता है कि भारतीय विचारधारा हिंसा न करना और किसी को क्षति न पहुँचाना, ऐसा ही कहती रही है तभी वह शताब्दी गुजर जाने पर भी उस उच्च नैतिक विचार की अच्छी तरह रक्षा कर सकी, जो इसके साथ सम्मिलित है।’

जैन-धर्म में सर्वप्रथम भारतीय सन्यास ने आचारगत विशेषता प्राप्त की। जैन-धर्म मूल से ही नहीं मारने और कष्ट न देने के उपदेश को महत्त्व देता है जब कि उपनिषदों में इसे मानो प्रसंगवश कह दिया गया है। साधारणतः यह कैसे सगत हो सकता है कि यज्ञों में जिनका नियमित कार्य था पशु-हत्या करना, उन ब्राह्मणों में हत्या न करने का विचार उठा होगा? ब्राह्मणों ने अहिंसा का उपदेश जैनो से ग्रहण किया होगा, इस विचार की ओर संकेत करने के पर्याप्त कारण हैं।’

‘हत्या न करने और कष्ट न पहुँचाने के उपदेश की स्थापना मानव के आध्यात्मिक इतिहास में महान्तम अवसरो में से एक है। जगत् और जीवन के प्रति अनासक्ति और कार्य-त्याग के सिद्धान्त से प्रारम्भ होकर प्राचीन भारतीय विचार-धारा इस महान् खोज तक पहुँच जाती है, जहाँ आचार की कोई सीमा नहीं। यह सब उस काल में हुआ जब दूसरे अचलो में आचार की उतनी अधिक उन्नति नहीं हो सकी थी। मेरा जहाँ तक ज्ञान है जैन धर्म में ही इसकी प्रथम स्पष्ट अभिव्यक्ति हुई।’

सामान्य धारणा यह है कि जैन-संस्कृति निराशावाद या पलायनवाद की प्रतीक

है। किन्तु यह चिन्तन पूर्ण नहीं है। जैन-संस्कृति का मूल तत्त्ववाद है। कल्पनावाद में कोरी आशा होती है। तत्त्ववाद में आशा और निराशा का यथार्थ अकन होता है। ऋग्वेद के गीतो में वर्तमान भावना आशावादी है। उसका कारण तत्त्व-चिन्तन की अल्पता है। जहाँ चिन्तन की गहराई है वहाँ विषाद की छाया पायी जाती है। उपा को सम्बोधित कर कहा गया है कि वह मनुष्य-जीवन को क्षीण करती है।<sup>१</sup> उल्लास और विषाद विश्व के यथार्थ रूप हैं। समाज या वर्तमान के जीवन की भूमिका में केवल उल्लास की कल्पना होती है। किन्तु जब अनन्त अतीत और भविष्य के गर्भ में मनुष्य का चिन्तन गतिशील होता है, समाज के कृत्रिम बन्धन से उन्मुक्त हो जब मनुष्य 'व्यक्ति' स्वरूप की ओर दृष्टि डालता है, कोरी कल्पना से प्रसूत आशा के अन्तरिक्ष से उतर वह पदार्थ की भूमि पर चला जाता है, समाज और वर्तमान की वेदी पर खड़े लोग कहते हैं—यह निराशा है, पलायन है। तत्त्व-दर्शन की भूमिका में से निहारने वाले लोग कहते हैं कि यह वास्तविक आनन्द की ओर प्रयाण है। पूर्व औपनिषदिक विचारधारा के समर्थको को ब्रह्मद्विप् (वेद से घृणा करने वाले) और देवनिन्द (देवताओं की निन्दा करने वाले) कहा गया। भगवान् पार्श्व उसी परम्परा के ऐतिहासिक व्यक्ति हैं। इनका समय हमें उस काल में ले जाता है जब ब्राह्मण-ग्रन्थों का निर्माण हो रहा था। जिसे पलायनवाद कहा गया उससे उपनिषद्-साहित्य मुक्त नहीं रहा।

परिग्रह के लिए सामाजिक प्राणी कामनाएं करते हैं। जैन उपासको का कामना-सूत्र है<sup>२</sup>

१ कब मैं अल्प-मूल्य एवं बहु-मूल्य परिग्रह का प्रत्याख्यान करूंगा।

२ कब मैं मुण्ड हो, गृहस्थपन छोड़ साधुव्रत स्वीकार करूंगा।

३ कब मैं अपश्चिम-मारणान्तिक-सलेखना यानी अन्तिम अनशन में शरीर को झोसकर—जुटाकर और भूमि पर गिरी हुई वृक्ष की डाली की तरह अडोल रखकर मृत्यु की अभिलाषा न करता हुआ विचरूंगा।

जैनार्च्य धार्मिक विचार में बहुत ही उदार रहे हैं। उन्होंने अपने अनुयायियों को केवल धार्मिक नेतृत्व दिया। उन्हें परिवर्तनशील सामाजिक व्यवस्था में कभी नहीं बाधा। समाज-व्यवस्था को समाजशास्त्रियों के लिए सुरक्षित छोड़ दिया।

१ ऋग्वेद, २।१।१।१८।१२४

२ ठाण, ३।४६७

कयाणमह अप्प वा बहुय वा परिग्गह परिचइस्सामि।

कयाणमह मुण्ढे भवित्ता आगाराओ अणगारिय पव्वइस्सामि।

कयाणमह अपच्छिममारणात्तियसलेहणाक्खमाणाहूसिए, भत्तपाण

पडियाइक्खओ गाओए कालमणवक्खमाणे विहरिस्सामि।



धार्मिक विचारों के एकत्व की दृष्टि में जैन-समाज है किन्तु सामाजिक बन्धनों की दृष्टि से जैन-समाज का कोई अस्तित्व नहीं है। जैनों की मर्यादों से लाखों में हो गई, उनका कारण यह हो सकता है और इस सिद्धान्तवादिता के कारण वह धर्म के विषुद्ध रूप की रक्षा भी कर सका है।

जैन-सांस्कृतिक का रूप मदा व्यापक रहा है। उनका द्वार सबके लिए खुला रहा है। भगवान् ने अहिंसा-धर्म का निरूपण उन सबके लिए किया—जो आत्म-उपासना के लिए तत्पर थे या नहीं थे, जो उपासना-माग नुनना चाहते थे या नहीं चाहते थे, जो शास्त्रीकरण से दूर थे या नहीं थे, जो परिस्रह की उपाधि से वधे थे या नहीं थे, जो पीद्गलिक मयोग में फसे हुए थे या नहीं थे।

भगवान् ने सबको धार्मिक जीवन बिताने में लिए प्रेरणा दी और कहा

१ धर्म की आराधना में स्त्री-पुरुष का भेद नहीं हो सकता। फलस्वरूप श्रमण श्रमणी, श्रावक और श्राविका—ये चार तीर्थ स्थापित हुए।<sup>१</sup>

२ धर्म की आराधना में जाति-पाति का भेद नहीं हो सकता। फलस्वरूप सभी जातियों के लोग उनके मघ में प्रयोजित हुए।<sup>२</sup>

३ धर्म की आराधना में क्षेत्र का भेद नहीं हो सकता। वह गांव में भी की जा सकती है और अरण्य में भी की जा सकती है।<sup>३</sup>

४ धर्म की आराधना में वेश का भेद नहीं हो सकता। उनका अधिकार श्रमण को भी है, गृहस्थ को भी है।<sup>४</sup>

५ भगवान् ने अपने श्रमणों में कहा—धर्म का उपदेश जैसे सम्पन्न को दो, वैसे ही तुच्छ को दो। जैसे तुच्छ को दो, वैसे ही सम्पन्न को दो।<sup>५</sup>

इस व्यापक दृष्टिकोण का मूल असाम्प्रदायिकता और जातीयता का अभाव है। व्यवहार-दृष्टि में जैनो के सम्प्रदाय हैं। पर उन्होंने धर्म को सम्प्रदाय के साथ नहीं बांधा। वे जैन-सम्प्रदायों को नहीं, जैनत्व को महत्त्व देते हैं। जैनत्व का अर्थ है—सम्यक्-दर्शन, सम्यक्-ज्ञान और सम्यक्-चारित्र्य की आराधना। इनकी

१ भगवती, २०।८

तिथ्य पुण समणा समणीओ सावया सावियाओ य ।

२ देखें—उत्तरज्झयणाणि, अध्यायन ११ ।

३ आपारो, ६।१६

गामे वा अदुवा रण्णे, नेव गामे नेव रण्णे धम्ममायाणह ।

४ उत्तरज्झयणाणि, ५।२२

भिक्षवाए वा गिहत्ये वा, सुव्वए कम्मई दिव ।

५ आपारो, २।१७४

जहा पुण्णस्स षट्ठह, तहा तुच्छस्स कत्थह ।

जहा तुच्छस्स कत्थह, तहा पुण्णस्स कत्थह ॥

आराधना करने वाला अन्य सम्प्रदाय के वेश में भी मुक्त हो जाता है, गृहस्थ के वेश में भी मुक्त हो जाता है। सहज ही प्रश्न होता है—जैन-संस्कृति का स्वरूप इतना व्यापक और उदार था, तब वह लोक-संग्रह करने में अधिक सफल क्यों नहीं हुई ?

इसके उत्तर में पांच कारण प्रस्तुत होते हैं

- १ सूक्ष्म सिद्धान्तवादिता,
- २ तपोमार्ग की कठोरता,
- ३ अहिंसा की सूक्ष्मता,
- ४ सामाजिक बंधन का अभाव,
- ५ साधु-संघ का प्रचार के प्रति उदासीन मनोभाव।

## कला

कला विशुद्ध सामाजिक तत्त्व है। उसका धर्म या दर्शन से कोई सम्बन्ध नहीं है। पर धर्म जब शासन बनता है, उसका अनुगमन करनेवाला समाज बनता है, तब कला भी उसके सहारे पल्लवित होती है।

जैन-परम्परा में कला शब्द बहुत ही व्यापक अर्थ में व्यवहृत हुआ है। भगवान् ऋषभदेव ने अपने राज्यकाल में पुरुषों के लिए बहत्तर और स्त्रियों के लिए चौंसठ कलाओं का निरूपण किया।<sup>१</sup> टीकाकारों ने कला का अर्थ वस्तु-परिज्ञान किया है। इसमें लेख, गणित, चित्र, नृत्य, गायन, युद्ध, काव्य, वेशभूषा, स्थापत्य, पाक, मनोरंजन आदि अनेक परिज्ञानों का समावेश किया गया है।

धर्म भी एक कला है। यह जीवन की सबसे बड़ी कला है। जीवन के सारस्य की अनुभूति करनेवाले तपस्वियों ने कहा है—‘जो व्यक्ति सब कलाओं में प्रवर धर्म कला को नहीं जानता, वह बहत्तर कलाओं में कुशल होते हुए भी अकुशल है।’<sup>२</sup> जैन-धर्म का आत्म-पक्ष धर्म-कला के उन्नयन में ही सलग्न रहा। बहिरंग-पक्ष सामाजिक होता है। समाज-विस्तार के साथ-साथ ललित कला का भी विस्तार हुआ।

## चित्रकला

जैन-चित्रकला का श्रीगणेश तत्त्व-प्रकाशन से होता है। गुरु अपने शिष्यों को विश्व-व्यवस्था के तत्त्व स्थापना के द्वारा समझाते हैं। स्थापना तदाकार और अतदाकार दोनों प्रकार की होती है। तदाकार स्थापना के दो प्रयोजन हैं—तत्त्व-

१. अम्बुद्वीप प्रज्ञप्ति, वक्ष २।

२. वावत्तरि कलाकुमला, पडियपुरिसा अपडिया चेव।

सर्व कलाण पवर, धम्मकल जे न याणति ॥

प्राज्ञान और स्मृति । गण-प्राज्ञान-शुद्ध स्थापना के आधार पर विप्रसन्न और स्मृति-शुद्ध स्थापना के आधार पर पूजितता का विनाश हुआ । तादृश और पक्षों पर गन्ध विषे गण और उग्रम विषे विषय गण । विषय भी दुर्गम महामार्गों में राजा ऐसी प्रतिया निम्नी गठ, जो कलात्मक भित्तिचित्रों के कारण अमूर्त हैं ।

तादृशवीर्य या पत्नीय प्रतियों के पट्टे, जालुमांमित्र प्राग्भेदाथी, कल्याण-मन्दिर, भक्तमय आदि स्तोत्रों के चित्रों से ऐसे विना मध्यमासीन निरन्तरता का इतिहास अधूरा ही रहता है ।

योगी मार्ग विरिगुहा (रामगढ़ की पहाड़ी, मग्गुजा) और मितन्नवासन (पददुर्गाट राज्य) के भित्तिचित्र अन्वय प्राचीन और मुन्दर हैं ।

निम्नकला की विशेष जानकारी के लिए जैत विप्रात्यद्वय देखना चाहिए ।

## लिपि-कला

अक्षर-विन्यास भी एक मुमुक्षुमान बना है । जैत गांधुओं ने इसे बहुत ही विकसित किया । वे सोदय और मूढमता—शेता दृष्टियों में इसे उन्नति के निम्नर तय ले गए ।

पन्द्रहवीं शताब्दी पहले लिखने का कार्य प्रारम्भ हुआ और यह अब तक विकास पाता रहा है । लेखन-कला में यतियों का गौतम विशेष रूप में प्रसिद्धि प्राप्त हुआ है ।

लेखन के गांधुओं ने भी इस कला में चमत्कार प्रदर्शित किया है । मूढम लिपि में ये अग्रणी हैं । बड़ मुनियों ने ग्यारह इन लम्बे और पांच इन चौड़े पन्ने में लगभग अस्सी हजार अक्षर लिखे हैं । ऐसे पत्र आज तक अपूर्व माने जाते रहे हैं ।

## मूर्तिकला और स्थापत्य-कला

कालक्रम में जैन-परम्परा में प्रतिमा-पूजन का कार्य प्रारम्भ हुआ । मिद्वान्त की दृष्टि से इसमें दो धाराएँ हैं । कुछ जैन सम्प्रदाय मूर्ति-पूजा करते हैं और कुछ नहीं करते । किन्तु कला की दृष्टि में यह महत्त्वपूर्ण विषय है ।

वर्तमान में सबसे प्राचीन जैन-मूर्ति पटना के लोहनीपुर स्थान में प्राप्त हुई है । यह मूर्ति मौर्यकाल की मानी जाती है और पटना म्यूजियम में रखी हुई है । इसकी चमकदार पालिस अभी तक भी ज्यों की त्यों बनी है । साहौर, मथुरा, लखनऊ, प्रयाग आदि के म्यूजियमों में भी अनेक जैन-मूर्तियाँ मौजूद हैं । इनमें से कुछ गुप्त-कालीन हैं । श्री वासुदेव उपाध्याय ने लिखा है कि मथुरा में चौबीसवें तीर्थंकर वर्धमान महावीर की एक मूर्ति मिली है जो कुमारगुप्त के समय में तैयार की गई थी । वास्तव में मथुरा में जैन-मूर्तिकला की दृष्टि से भी बहुत काम हुआ है । श्री गयकृष्णदास ने लिखा है कि मथुरा की शुगाहलीन कला मुख्यतः जैन-सम्प्रदाय

की है।<sup>१</sup>

खण्डगिरि और उदयगिरि में ई० पू० १८८—३० तक की शुगकालीन मूर्ति-शिल्प के अद्भुत चातुर्य के दर्शन होते हैं। वहाँ पर इस काल की कटी हुई सी के लगभग जैन गुफाएँ हैं, जिनमें मूर्ति-शिल्प भी है। दक्षिण भारत के अलगामले नामक स्थान में खुदाई में जैन-मूर्तियाँ उपलब्ध हुई हैं, उनका समय ई० पू० ३००—२०० के लगभग बताया जाता है। उन मूर्तियों की सौम्याकृति द्राविडकला में अनुपम मानी जाती है। श्रवणवेलगोला की प्रसिद्ध जैन-मूर्ति तो ससार की अद्भुत वस्तुओं में से है। वह अपने अनुपम सौन्दर्य और अद्भुत शान्ति से प्रत्येक व्यक्ति को अपनी ओर आकृष्ट कर लेती है। यह विश्व की जैन-मूर्तिकला की अनुपम देन है।

मौर्य और शुग-काल के पश्चात् भारतीय मूर्तिकला की मुख्य तीन धाराएँ हैं

१ गांधार-कला—जो उत्तर-पश्चिम में पनपी।

२ मथुरा-कला—जो मथुरा के समीपवर्ती क्षेत्रों में विकसित हुई।

३ अमरावती की कला—जो कृष्णा नदी के तट पर पल्लवित हुई।

जैन मूर्तिकला का विकास मथुरा-कला से हुआ।

जैन स्थापत्य-कला के सर्वाधिक प्राचीन अवशेष उदयगिरि, खण्डगिरि एवं जूनागढ़ की गुफाओं में मिलते हैं।

उत्तरवर्ती स्थापत्य की दृष्टि से चित्तौड़ का कीर्ति-स्तम्भ आबू के मन्दिर एवं रणकपुर के जैन मन्दिरों के स्तम्भ भारतीय शैली के रक्षक रहे हैं।

## जैन-पर्व

पर्व अतीत की घटनाओं के प्रतीक होते हैं। जैनो के मुख्य पर्व चार हैं

१ अक्षय तृतीया

२ पर्युषण और दसलक्षण

३ महावीर जयन्ती

४ दीपावली।

अक्षय तृतीया का सम्बन्ध आद्य तीर्थंकर भगवान् ऋषभनाथ से है। उन्होंने वैशाख सुदी तृतीया के दिन बारह महीनों की तपस्या का इक्षु-रस से पारणा किया। इसलिए वह इक्षु तृतीया या अक्षय तृतीया कहलाता है।

पर्युषण पर्व आराधना का पर्व है। भाद्र वदी १२ या १३ से भाद्र सुदी ४ या ५ तक यह पर्व मनाया जाता है। इसमें तपस्या, स्वाध्याय, ध्यान आदि आत्म-

१ भारतीय मूर्तिकला, पृ० ५६।

शोधक प्रवृत्तियों की आराधना की जाती है। इसका अन्तिम दिन सम्बत्सरी कहलाता है। वर्ष भर की भूलों के लिए क्षमा लेना और क्षमा देना इसकी स्वयंभूत विशेषता है। यह पर्व मैत्री और उज्ज्वलता का सदेशवाहक है।

दिगम्बर-परम्परा में भाद्र शुक्ला पचमी से चतुर्दशी तक दसलक्षण पर्व मनाया जाता है। इसमें प्रतिदिन क्षमा आदि दस धर्मों में एक-एक धर्म की आराधना की जाती है, इसलिए इसे दसलक्षण पर्व कहा जाता है।

महावीर जयन्ती चैत्र शुक्ला १३ को भगवान् महावीर के जन्म-दिवस के उपलक्ष्य में मनाई जाती है।

दीपावली का सम्बन्ध भगवान् महावीर के निर्वाण से है। कार्तिकी अमावस्या को भगवान् का निर्वाण हुआ था। उस समय देवों और राजाओं ने प्रकाश किया था। उसी का अनुसरण दीप जलाकर किया जाता है।

दीपावली की उत्पत्ति के सम्बन्ध में श्रीराम तथा भगवान् श्रीकृष्ण के जो प्रसंग हैं वे केवल जनश्रुति पर आधारित हैं, किन्तु इस त्योहार का जो सम्बन्ध जैनियों से है, वह इतिहास-सम्मत है। प्राचीनतम जैन ग्रन्थों में यह बात स्पष्ट शब्दों में कही गई है कि कार्तिक कृष्णा चतुर्दशी की रात्रि तथा अमावस्या के दिन प्रभात के बीच सन्धि-वेला में भगवान् महावीर ने निर्वाण प्राप्त किया था तथा इस अवसर पर देवों तथा इन्द्रों ने दीपमालिका सजाई थी।

आचार्य जनसेन ने हरिवंशपुराण में स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है कि दीपावली का महोत्सव भगवान् महावीर के निर्वाण की स्मृति में मनाया जाता है। दीपावली की उत्पत्ति के सम्बन्ध में यही प्राचीनतम प्रमाण है।

## जैन धर्म का प्रभाव-क्षेत्र

भगवान् महावीर के युग में जैन-धर्म भारत के विभिन्न भागों में फैला। सम्राट् अशोक के पुत्र सम्प्रति ने जैन-धर्म का सन्देश भारत से बाहर भी पहुँचाया। उस समय जैन-मुनियों का विहार-क्षेत्र भी विस्तृत हुआ। श्री विश्वम्भरनाथ पांडे ने अहिंसक-परम्परा की चर्चा करते हुए लिखा है—“ई० सन् की पहली शताब्दी में और उसके बाद के हजार वर्षों तक जैन-धर्म मध्यपूर्व के देशों में किसी न किसी रूप में यहूदी धर्म, ईसाई धर्म और इस्लाम धर्म को प्रभावित करता रहा है।” प्रसिद्ध जर्मन इतिहास-लेखक वान क्रेमर के अनुसार मध्यपूर्व में प्रचलित ‘समानिया’ सम्प्रदाय ‘श्रमण’ शब्द का अपभ्रंश है। इतिहास-लेखक जी० एफ० मूर लिखता है कि “हज़रत ईसा के जन्म की शताब्दी से पूर्व ईराक, श्याम और फिलिस्तीन में जैन-मुनि और बौद्ध-भिक्षु सैकड़ों की संख्या में फैले हुए थे।” ‘सियाहल नाम ए नासिर’ का लेखक लिखता है कि इस्लाम धर्म के कलन्दरों तबके पर जैन-धर्म का काफी प्रभाव पड़ा था। कलन्दर चार नियमों का पालन करते थे—साधुता,

शुद्धता, सत्यता और दरिद्रता । वे अहिंसा पर अखण्ड विश्वास रखते थे ।<sup>१</sup>

जैन-धर्म का प्रसार अहिंसा, शान्ति, मैत्री और सयम का प्रसार था । इसलिए उस युग को भारतीय इतिहास का स्वर्ण-युग कहा जाता है । पुरातत्त्व-विद्वान् पी० सी० राय चौधरी के अनुसार—“यह धर्म धीरे-धीरे फैला, जिस प्रकार ईसाई-धर्म का प्रचार यूरोप में धीरे-धीरे हुआ । श्रेणिक, कुणिक, चन्द्रगुप्त, सम्प्रति, खारवेल तथा अन्य राजाओं ने जैन-धर्म को अपनाया । वे शताब्द भारत के हिन्दू-शासन के वैभवपूर्ण युग थे, जिन युगों में जैन-धर्म-सा महान् धर्म प्रचारित हुआ ।”

कभी-कभी एक विचार प्रस्फुटित होता है—जैन-धर्म के अहिंसा सिद्धान्त ने भारत को कायर बना दिया पर यह सत्य से बहुत दूर है । अहिंसक कभी कायर नहीं होता । यह कायरता और उसके परिणामस्वरूप परतन्त्रता हिंसा के उत्कर्ष से, आपसी वैमनस्य से आयी और तब आयी जब जैन-धर्म के प्रभाव से भारतीय मानस दूर हो रहा था ।

भगवान् महावीर ने समाज के जो नैतिक मूल्य स्थिर किए उनमें दो बातें सामाजिक और राजनैतिक दृष्टि से भी अधिक महत्त्वपूर्ण थीं

१ अनाक्रमण—सकल हिंसा का त्याग ।

२ इच्छा-परिमाण—परिग्रह का सीमाकरण ।

यह लोकतन्त्र या समाजवाद का प्रधान सूत्र है । वाराणसी संस्कृत विश्व-विद्यालय के उपकुलपति श्री आदित्यनाथ झा ने इस तथ्य को इन शब्दों में अभिव्यक्त किया है—“भारतीय जीवन में प्रज्ञा और चारित्र्य का समन्वय जैन और बौद्धों की विशेष देन है । जैन दर्शन के अनुसार सत्य-मार्ग परम्परा का अन्धानुसरण नहीं है, प्रत्युत तर्क और उपपत्तियों से सम्मत तथा बौद्धिक रूप से सन्तुलित दृष्टिकोण ही सत्य-मार्ग है । इस दृष्टिकोण की प्राप्ति तभी सम्भव है जब मिथ्या विश्वास पूर्णतः दूर हो जाय । इस बौद्धिक आधार-शिला पर ही अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह के बल से सम्यक् चारित्र्य को प्रतिष्ठित किया जा सकता है ।

जैन-धर्म का आचारशास्त्र भी जनतन्त्रवादी भावनाओं से अनुप्राणित है । जन्मतः सभी व्यक्ति समान हैं और प्रत्येक व्यक्ति अपनी सामर्थ्य और रुचि के अनुसार गृहस्थ या मुनि हो सकता है ।

अपरिग्रह सम्बन्धी जैन धारणा भी विशेषतः उल्लेखनीय है । आज इस बात पर अधिकाधिक बल देने की आवश्यकता है, जैसा कि प्राचीन काल के जैन विचारकों ने किया था । ‘परिमित परिग्रह’—उनका आदर्श वाक्य था । जैन विचारकों के अनुसार परिमित-परिग्रह का सिद्धान्त प्रत्येक गृहस्थ के लिए अनिवार्य

रूप से आचरणीय था । सम्भवतः भारतीय आकाश में समाजवादी समाज के विचारों का यह प्रथम उद्घोष था ।”

प्रत्येक आत्मा में अनन्त शक्ति के विकास की क्षमता, आत्मिक समानता, क्षमा, मैत्री, विचारों का अनाग्रह आदि के बीज जैन-धर्म ने बोये थे । महात्मा गांधी का निमित्त पा, वे केवल भारत के ही नहीं, विश्व की राजनीति के क्षेत्र में पल्लवित हो रहे हैं ।

भगवान् महावीर की जन्मभूमि, तपोभूमि और विहारभूमि विहार था । इस लिए महावीरकालीन जैन-धर्म पहले विहार में पल्लवित हुआ । कालक्रम से वह बगाल, उड़ीसा, उत्तर भारत, दक्षिण भारत, गुजरात, महाराष्ट्र, मध्यप्रान्त और राजपूताना में फैला । विक्रम की महत्साब्दी के पश्चात् शैव, लिगायत, वैष्णव आदि वैदिक सम्प्रदायों के प्रबल विरोध के कारण जैन-धर्म का प्रभाव सीमित हो गया । अनुयायियों की अल्प संख्या होने पर भी जैन-धर्म का सैद्धान्तिक प्रभाव भारतीय चेतना पर व्याप्त रहा । बीच-बीच में प्रभावशाली जैनाचार्यों उसे उद्बुद्ध करते रहे । विक्रम की बारहवीं शताब्दी में गुजरात का वातावरण जैन-धर्म से प्रभावित था ।

गूर्जर-नरेश जयसिंह और कुमारपाल ने जैन-धर्म को बहुत ही प्रश्रय दिया और कुमारपाल का जीवन जैन-आचार का प्रतीक बन गया था । सम्राट् अकबर भी हीरविजयसूरि से प्रभावित थे । अमेरिकी दार्शनिक विल ड्यूरेन्ट ने लिखा है—  
“अकबर ने जैनो के कहने पर शिकार छोड़ दिया था और कुछ नियत तिथियों पर पशु-हत्याएँ रोक दी थी । जैन-धर्म के प्रभाव से ही अकबर ने अपने द्वारा प्रचारित दीन-इलाही नामक सम्प्रदाय में मास-भक्षण के निषेध का नियम रखा था ।”<sup>१</sup>

जैन मन्त्री, दण्डनायक और अधिकारियों के जीवन-वृत्त बहुत ही विस्तृत हैं । वे विधर्मों राजाओं के लिए भी विश्वासपात्र रहे हैं । उनकी प्रामाणिकता और कर्तव्यनिष्ठा की व्यापक प्रतिष्ठा थी । जैनत्व का अकन पदार्थों से नहीं, किन्तु चारित्रिक मूल्यों से ही हो सकता है ।

## जैन धर्म विकास और ह्रास

विश्व की प्रत्येक प्रवृत्ति को उत्तार-चढ़ाव का सामना करना पड़ा है । कोई भी प्रवृत्ति केवल उन्नति और अवनति के बिन्दु पर अवस्थित नहीं रहती ।

जैन धर्म के विकास के मुख्य हेतु ये हैं

१ मध्य मार्ग—जैन आचार्यों ने गृहस्थ के लिए अणुव्रतों का विधान कर उनकी सामाजिक अपेक्षाओं का द्वार बन्द नहीं किया ।

२ समन्वय—जैन धर्म में भिन्न-भिन्न विचारों का सापेक्ष दृष्टि से समन्वय होने के कारण वह विभिन्न विचारधारा के लोगों को अपनी ओर आकृष्ट कर सका ।

३ समाहार—जैन धर्म में जातिवाद की तात्त्विकता मान्य नहीं थी, इसलिए सभी जाति के लोग उसे अपनाते रहे ।

४ परिवर्तन की क्षमता—जैन आचार्यों ने सामाजिक परम्परा को शाश्वत का रूप नहीं दिया । इसलिए जैन समाज में देश और काल के अनुसार परिवर्तन का अवकाश रहा । यह जनता के आकर्षण का सबल हेतु रहा ।

५ सैद्धान्तिक सहिष्णुता—दूसरे धर्मों के सिद्धान्तों को सहने की क्षमता के कारण जैन धर्म दूसरों की सहानुभूति अर्जित करता रहा ।

६ जन भाषा का प्रयोग ।

७ अहिंसा का व्यवहार में प्रयोग ।

८ प्रामाणिकता—जैन गृहस्थ अहिंसा-पालन के साथ-साथ कर्तव्य के प्रति बहुत जागरूक थे । वे देश के विकास और रक्षा के लिए अपना सर्वस्व समर्पित कर देते थे ।

दक्षिण के जैन समाज ने जीविका (अन्नदान), शिक्षा (ज्ञानदान), चिकित्सा (औषधदान) और अहिंसा (अभयदान) के माध्यम से जैन-धर्म को जन-धर्म का रूप दे दिया था ।

९ सशक्त और कुशल आचार्यों का नेतृत्व ।

विक्रम की नवी-दसवीं शताब्दी में इन स्थितियों में परिवर्तन आने लगा । फलतः जैन धर्म का विकास अवरुद्ध हो गया ।

ह्रास के मुख्य हेतु—

१ आन्तरिक पवित्रता और शक्ति की कमी, बाह्य कर्मकांडों की प्रचुरता ।

२ व्यक्तिवादी मनोवृत्ति—दूसरों की हानि से मुझे क्या ? मैं दूसरों के लिए क्यों कर्म बांधू ? इस प्रकार के एकान्तिक निवृत्तिवादी चिन्तन ने परस्परता के बन्धन में शिथिलता ला दी ।

दक्षिण भारत में जैन-धर्म के ह्रास के मुख्य तीन कारण हैं

१ जैन जागृति करने वाले प्रभावशाली आचार्यों के कार्य-काल में बहुत बड़ा व्यवधान ।

२ ऐसे नेतृत्व का अभाव जो राजनीति और धर्मनीति को साथ-साथ लेकर चल सके ।

३ अन्य धर्मों के बढ़ते हुए प्रभाव की उपेक्षा और अपने आपको एकान्त आध्यात्मिक बनाए रखने की प्रवृत्ति ।

समाप्त ये तीन कारण हैं । दक्षिण के मुख्य दो प्रान्तों में ह्रास के अन्यान्य कारण भी रहे हैं ।



## १ तमिल प्रान्त मे ह्रास के कारण

१ शैव नायनार और वैष्णव अल्वारो का उदय ।

२ उनके द्वारा जातिवाद का बहिष्कार कर अपने धर्म-संघ मे नीची जाति वालो का प्रवेश ।

३ राजधर्म को प्रभावित कर राजाओ को अपने मत के प्रति आकृष्ट करना ।

४ जैन स्तुतियो का अनुकरण कर शैव स्तुतियो का निर्माण करना ।

## २ कर्नाटक मे ह्रास के कारण

१ राष्ट्रकूट और गगवशीय राजाओ का अन्त ।

२ वीर शैवमत के उदय-काल मे जैन आचार्यों की उपेक्षा और उसके प्रभाव को रोक पाने की अक्षमता ।

३ वसवेश्वर द्वारा प्ररूपित 'लिगायत' धर्म के बढ़ते चरण को रोक न पाना ।

४ अनेक राजाओ का शैव-मत मे दीक्षित हो जाना ।

विकास और ह्रास कालचक्र के अनिवार्य नियम हैं । इस विषय मे कोई भी वस्तु केवल विकास या ह्रास की रेखा पर अवस्थित नहीं रहती । आरोह के बाद अवरोह और अवरोह के बाद आरोह चलता रहता है । जैन धर्म के अनुयायी-समाज की संख्या मे ह्रास हुआ है । किन्तु भगवान् महावीर द्वारा प्रतिपादित शाश्वत सत्यो का ह्रास नहीं हुआ है । उनके सापेक्षता, सहअस्तित्व, अहिंसा, मानवीय एकता, निःशस्त्रीकरण, स्वतन्त्रता और अपरिग्रह के सिद्धान्त विश्वमानस मे निरन्तर विकसित होने जा रहे हैं ।

## चिन्तन के विकास में जैन आचार्यों का योग

### श्रद्धावाद-हेतुवाद

चिन्तन की तुलना सरिता के उस प्रवाह से की जा सकती है जिसका उद्गम छोटा होता है और गतिशील होने के साथ-साथ वह विशालकाय होता चला जाता है। भारतीय मानस श्रद्धा-प्रधान रहा है। उसमें तर्क-बीज की अपेक्षा श्रद्धा-बीज अधिक अकुरित हुए हैं। इसीलिए यहाँ मौलिक चिन्तक अपेक्षाकृत कम हुए हैं। धर्म के क्षेत्र में कुछ महान् साधक, अवतार या तीर्थंकर हुए हैं। वे हिमालय की भाँति अत्यन्त महान् थे। उनकी महानता तक मौलिक चिन्तक भी नहीं पहुँच पाते थे। फलतः उनके प्रति चिन्तको का श्रद्धानत होना स्वाभाविक था। साधारण जन तो श्रद्धानत था ही किन्तु साधारण जन की श्रद्धा और चिन्तक की श्रद्धा में एक अन्तर था। साधारण जन अपने श्रद्धेय की हर वाणी को श्रद्धा से स्वीकार करता था। चिन्तक अपने श्रद्धेय की महान् आध्यात्मिक उपलब्धि के प्रति श्रद्धानत होने पर भी उनके प्रत्येक वचन को श्रद्धा से स्वीकार करने का आग्रह नहीं करता था। आचार्य सिद्धसेन जैन परम्परा में मौलिक चिन्तक हुए हैं। उनकी ज्ञान-गरिमा अगाध थी। वे भगवान् महावीर के प्रति अत्यन्त श्रद्धाप्रणत थे, किन्तु साथ-साथ अपने स्वतन्त्र चिन्तन का भी उपयोग करते थे। उन्होंने अनेक तथ्यों पर अपना स्वतन्त्र मत व्यक्त किया। उस समय के श्रद्धावादी आचार्यों और मुनियों ने उनके सामने तर्क उपस्थित किया—‘जो तथ्य आगम-ग्रन्थों में प्रतिपादित हैं, उनके प्रतिकूल किसी भी सिद्धान्त की स्थापना कैसे की जा सकती है?’ आचार्य सिद्धसेन ने इस तर्क का सीधा खण्डन भी नहीं किया और उनके मत का समर्थन भी नहीं किया। उन्होंने स्याद्वाद की शैली से एक नया चिन्तन प्रस्तुत किया। उन्होंने बताया कि महावीर ने दो प्रकार के तत्त्वों का प्रतिपादन किया है—

१ हेतुगम्य

२ अहेतुगम्य

अहेतुगम्य तत्त्व चितन और तर्क की गीमा से परे होते हैं। उन्हें समझने के लिए तर्क का उपयोग नहीं हो सकता। ये श्रद्धा के विषय हैं। हम अतीन्द्रिय-तत्त्व और अतीन्द्रिय-ज्ञान को स्वीकार करते हैं। तर्क इन्द्रिय ज्ञान की परिधि में होता है। गौतम स्वामी ने भगवान् महावीर में पूछा—'गते ! जैसे हम प्यास लेते हैं, वैसे ही क्या पृथ्वीकाय के जीव भी प्यास लेते हैं ? भगवान् ने इसका स्वीकारात्मक उत्तर दिया। इन्द्रिय के द्वारा यह गम्य नहीं है, इसलिए यह तर्क का विषय भी नहीं है। किन्तु महावीर ने क्या ऐसे तत्त्वों का प्रतिपादन नहीं किया जो इन्द्रियगम्य हैं और जिनकी व्याख्या तर्क के द्वारा की जा सकती है ? आचार्य सिद्धसेन ने यह चितन प्रस्तुत किया कि जो व्यक्ति अहेतुगम्य तत्त्वों का आगम-प्रामाण्य के द्वारा और हेतुगम्य तत्त्वों का तर्क-प्रामाण्य के द्वारा प्रतिपादन करता है, वह आगम के हृदय को यथार्थ समझता है और उनका यथार्थ प्रतिपादन करता है। जो व्यक्ति हेतुगम्य और अहेतुगम्य दोनों तत्त्वों को केवल आगम-प्रामाण्य से समझने का प्रयत्न और प्रतिपादन करता है, उसने आगम के यथार्थ को नहीं समझा और उनके प्रतिपादन की यथाथ पद्धति भी उसे प्राप्त नहीं है।<sup>१</sup>

इस विचार का बीज-व्यपन निर्युक्तिनकार भद्रबाहु ने किया था। उनका युग तकशास्त्र के विकास का प्रारम्भिक युग था। इसलिए उन्होंने आगम और दृष्टान्त—इन दो शब्दों का प्रयोग किया था—आगमगम्य तत्त्व आगम के द्वारा और दृष्टान्तगम्य तत्त्व दृष्टान्त के द्वारा जानने चाहिए।<sup>१</sup> आचार्य सिद्धसेन तकशान्त्र के विकास-कर्ताओं में अग्रणी थे। इसलिए उन्होंने दृष्टान्त के स्थान पर हेतुवाद का प्रयोग किया।

आगम युग में तर्क के लिए कोई अवकाश नहीं था। सत्य का साक्षात्कार करने वाला व्यक्ति जो बात कहे उसके प्रति तर्क कैसे हो सकता था ? जब सत्य के साक्षात् द्रष्टा नहीं रहे तब तर्क का विकास होने लगा। तार्किक विद्वान् प्रत्येक तत्त्व को तर्क की कसौटी पर कसने लगे। उन्नी स्थिति में यह विचार प्रस्फुटित हुआ कि सब कुछ तर्क का विषय नहीं है। महर्षि मनु ने इसी सदर्भ में लिखा था—पुराण, मानव धर्म, अगयुक्तवेद और आयुर्वेद—ये आज्ञामिद्ध हैं। ये हेतु के द्वारा

#### १ सामन्ति ४५

जो हेतुवायपयपयमि हेतुओ, आगमे य आगमिओ ।

स साममयपणवओ, सिद्धसविराहओ अ-नो ॥

#### २ आयश्यकनिर्युक्ति ६।७

आणागिज्जो अत्थो, आणाए चेष सो कह्येय्वो ।

दिट्ठतिय दिट्ठता, कहणविहि विराहणा इयरा ।

परीक्षणयोग्य नहीं हैं।<sup>१</sup> शास्त्र की अपरीक्षणयोग्यता का बौद्ध आचार्यों ने सशक्त प्रतिवाद किया। उन्होंने कहा—आपके शास्त्रों में कुछ चिंतनीय है, इसीलिए आप उन पर विचार करने से कतराते हैं। यदि सोना निर्दोष है तो फिर उसकी परीक्षा से डर क्यों? उन्होंने बुद्ध के मुख से कहलाया—जैसे समझदार मनुष्य कसौटी, छेद और ताप के द्वारा परीक्षा कर स्वर्ण को लेता है, भिक्षुओं! तुम वैसे ही कसौटी, छेद और ताप के द्वारा परीक्षा कर मेरे वचन को स्वीकार करो। मैं कहता हूँ, इसलिए उसे स्वीकार मत करो—

- १ अस्ति वक्तव्यता काचित्, तेनेद न विचार्यते ।  
निर्दोष काचन चेत् स्यात्, परीक्षाया विभेति किम् ?
- २ निकपच्छेदतापेभ्य, सुवर्णमिव पण्डितै ।  
परीक्ष्य भिक्षवो ! ग्राह्य, मद्वचो न तु गौरवात् ।

जैन आचार्यों ने इन दोनों अतिवादों से बचकर अपना चिंतन स्थिर किया। उन्होंने सूक्ष्म तत्त्व को आज्ञासिद्ध और स्थूल तत्त्व को परीक्षासिद्ध बतलाया।

आचार्य सिद्धसेन ने स्वतन्त्र चिंतन और हेतुवाद का जो मूल्यांकन किया, वह सबको मान्य नहीं हुआ। फलतः जैन परम्परा में दो धाराएँ निर्मित हो गई—

- १ सिद्धान्तवादी
- २ तर्कवादी

सिद्धान्तवादी आगमिक प्रतिपादन को शब्दशः और अक्षरशः स्वीकार करते थे। तर्कवादी आगम के हेतुगम्य तत्त्वों की तार्किक समीक्षा भी करते थे और उनके साथ नया चिंतन भी जोड़ते थे। सिद्धान्तवादियों ने अपनी सारी शक्ति आगमिक वचनों के मर्मर्थन में लगाई, जबकि तार्किक विद्वानों की शक्ति अपने समसामयिक दार्शनिकों के तर्कों को समझने और उनकी जैन-पद्धति से मीमांसा करने में लगी। उन्होंने दूसरे दर्शनों से कुछ लिया और उन्हें कुछ देने का प्रयत्न भी किया। यह समाहार की वृत्ति सत्य को अनेकान्तदृष्टि से देखने पर ही प्राप्त हो सकती थी। आचार्य सिद्धसेन ने सत्य को व्यापक दृष्टि से देखा तभी उन्हें यह दिखाई दिया कि विश्व के किसी भी दर्शन में जो सुप्रतिपादित है, वह महावीर के वचन का ही विन्दु है।<sup>१</sup> वे महावीर को एक व्यक्ति के रूप में नहीं देखते हैं। उनके लिए महावीर

१ मनुस्मृति  
पुराण मानवो धर्मं, सांगो वेदश्चिकित्सितम् ।  
आज्ञासिद्धानि चत्वारि, न हन्तव्यानि हेतुभि ॥

२ द्वात्रिंशिका १।३०  
सुनिश्चित न परतत्रयुक्तिषु, स्फुरन्ति या काश्चन सूक्तसपद ।  
तवैव ता पूर्वमहार्णवोत्थिता, जगत्प्रमाण जिनवाक्यविभ्रुप ॥

एक आत्मा है। आत्मा ही परम सत्य है। जहाँ कहीं भी सत्य के कण दिखाई देते हैं, वे सब आत्मा की ज्योति के ही स्फुलिंग हैं। आचार्य हेमचन्द्र ने आचार्य मित्रसेन के अभिमत को महज भाषा में प्रस्तुत किया है—जिम किसी समय में, जिस किसी रूप में और जिम किसी नाम में जिम किसी रूप में आप प्रकट हों, यदि आप वीतराग हैं तो आप भेरे लिए एक ही हैं। मैं वीतराग के प्रति प्रणत हूँ, देश-काल तथा नाम और रूप के प्रति प्रणत नहीं हूँ।<sup>१</sup>

## यथार्थवाद

जैन धर्म यथार्थवादी है। यथार्थवाद में सत्य का स्वीकार श्रद्धा से नहीं होता। न व्यक्ति के प्रति श्रद्धा और न मिद्धान्त के प्रति श्रद्धा। दोनों की परीक्षा की जाती है। आचार्य हेमचन्द्र ने इस वास्तविकता को बहुत ही स्पष्ट शब्दों में उजागर किया है। उन्होंने लिखा है—“भगवन् ! श्रद्धा में आपके प्रति हमारा पक्षपात नहीं है। अन्य दाशंनिकों के प्रति द्वेष के कारण हमारी अरुचि नहीं है। हमने आपत्त्व की परीक्षा की है। उस परीक्षा में आप घरे उतरते हैं। इसीलिए हमने आपका अनुगमन किया है।”<sup>२</sup>

आचार्य हरिभद्र ने इस सत्य को निरपेक्ष शब्दों में अभिव्यक्त किया है। वे कहते हैं—“महावीर के प्रति मेरा कोई पक्षपात नहीं है और कपिल आदि दाशंनिकों के प्रति मेरा कोई द्वेष नहीं है। मैं इस विचार का व्यक्ति हूँ कि जिसका विचार युक्तियुक्त हो, उसका अनुगमन करना चाहिए।”

इस स्पष्ट विचार का आधार यथार्थवाद है। पौराणिक काल में अपने इष्टदेव का अतिशयोक्तिपूर्ण वर्णन करने की होड़-सी लग गई थी। फलतः जितने भी महा-पुरुष हुए उनका मानवीय रूप देवी चमत्कारों से आवृत हो गया। यह स्थिति यथार्थवाद के अनुकूल नहीं थी। आचार्य समन्तभद्र ने इस पर तीव्र प्रहार किया। उन्होंने इन चमत्कारों को महानता का मानदण्ड मानने से अपनी असहमति प्रकट की। उन्होंने महावीर को चमत्कारों के आवरण से निकालकर यथार्थवाद के आलोक

१ अयोगव्यवच्छेद-द्वाविंशिका ३१

यत्र तत्र समये यथा तथा, योति सोऽस्यभिधया यथा तथा ।

योतदोपकल्प स चेद् भवान्, एक एव भगवान् ! नमोस्तु ते ॥

२ अयोगव्यवच्छेद-द्वाविंशिका २६

न श्रद्धयैव त्वयि पक्षपातो, न द्वेषमात्रादरुचिः परेषु ।

यथावशाप्तत्वपरीक्षया तु, त्वामेव धीरप्रभुमाश्रिता स्म ॥

३ लोफतत्व-निर्णय

पक्षपातो न मे बीरे, न द्वेष कपिलादिषु ।

युक्तितमद् वचन यस्य, तस्य कार्यं परिग्रह ॥

में देखने का प्रयत्न किया। उनका प्रसिद्ध श्लोक है—

देवागमनभोयान-चामरादिविभूतय ।

मायाविष्वपि दृश्यन्ते, नातस्त्वमसि नो महान् ॥<sup>१</sup>

‘भगवन् ! देवताओं का आना, आकाश-विहार, छत्र-चामर आदि विभूतियाँ ऐन्द्रजालिक व्यक्तियों के भी हो सकती हैं। आपके पास देवता आते थे। आप छत्र, चामर आदि अनेक यौगिक विभूतियों से सम्पन्न थे। इसलिए महान् नहीं। आप इसलिए महान् हैं कि आपने सत्य को अनावृत किया था।’

आचार्य हेमचन्द्र ने भी चिन्तन की इसी धारा को विकसित किया। उन्होंने कहा—‘आपके चरण कमल में इन्द्र लुठते थे, इस बात का दूसरे दार्शनिक खण्डन कर सकते हैं या अपने इष्टदेव को भी इन्द्रपूजित कह सकते हैं, किन्तु आपने जो यथार्थवाद का निरूपण किया, उसका वे निराकरण कैसे करेंगे ?’<sup>२</sup>

### प्राचीनता और नवीनता

पुरानी और नई पीढ़ी का सघर्ष बहुत पुराना है। पुराने व्यक्ति और पुरानी कृति को मान्यता प्राप्त होती है। नए व्यक्ति और नई कृति को मान्यता प्राप्त करनी होती है। मनुष्य स्वभाव से इतना उदार नहीं है कि वह सहज ही किसी को मान्यता दे दे। नई पीढ़ी में मान्यता प्राप्त करने की छटपटाहट होती है और पुरानी पीढ़ी का अपना अहं होता है, अपना मानदण्ड होता है, इसलिए वह नई पीढ़ी को नए मानदण्डों के आधार पर मान्यता देने में सकुचाती है। यह सघर्ष साहित्य, आयुर्वेद और धर्म—सभी क्षेत्रों में रहा है। ‘पुराना होने मात्र से सब कुछ अच्छा नहीं होता—महाकवि कालिदास का यह स्वर दो पीढ़ियों के सघर्ष से उत्पन्न स्वर है। उनके काव्य और नाटक के प्रति पुराने विद्वानों ने उपेक्षापूर्ण व्यवहार किया तब उन्हें यह कहने के लिए बाध्य होना पड़ा—‘पुराना होने मात्र से कोई काव्य प्रकृष्ट नहीं होता, और नया होने मात्र से कोई काव्य निकृष्ट नहीं होता। साधुचेता पुरुष परीक्षा के बाद ही किसी काव्य को प्रकृष्ट या निकृष्ट बतलाते हैं और जो मूढ़ होता है, वह बिना सोचे-समझे पुराणता का गीत गाता रहता है।’<sup>३</sup>

१ आप्तमीमांसा १

२ अयोगव्यवच्छेद द्वात्रिंशिका १२

क्षिप्येत वान्यं सदृशीक्रियेत वा, तवाग्निपीठे लुठन सुरेशितु ।

इदं यथावस्थितवस्तुदेशान्, परं कथकारमपाकरिष्यते ॥

३ अग्निमालविका

पुराणमित्येव न साधु सर्वं, न चापि काव्यं नवमित्यथद्वयम् ।

सन्त परीक्ष्यान्यतरद् भजन्ते, मूढ परप्रत्ययनेयवृत्ति ।

आचार्य वाग्भट्ट ने अष्टांगहृदय का निर्माण किया। आयुर्वेद के धुरंधर आचार्यों ने उसे मान्य नहीं किया। वाग्भट्ट को भी पुरानी पीढ़ी के तिरस्कार का पात्र बनना पड़ा। उसी मन स्थिति में उन्होंने यह लिखा—‘वायु की शान्ति के लिए तेल, पित्त की शान्ति के लिए घी और श्लेष्म की शान्ति के लिए मधु पथ्य है। यह बात चाहे ब्रह्मा कहे, या ब्रह्मा का पुत्र, इसमें वक्ता का क्या अन्तर आया? वक्ता के कारण द्रव्य की शक्ति में कोई अन्तर नहीं आता, इसलिए आप मात्सर्य को छोड़ मध्यस्थ दृष्टि का अवलंबन लें।’

प्राचीनता और नवीनता के प्रश्न पर महाकवि कालिदास और वाग्भट्ट का चिन्तन बहुत महत्वपूर्ण है। किन्तु इस विषय में आचार्य सिद्धसेन की लेखनी ने जो चमत्कार दिखाया है, वह प्राचीन भारतीय साहित्य में दुर्लभ है। उनका चिन्तन है कि कोई व्यक्ति नया नहीं है और कोई पुराना नहीं है। जिसे हम पुराना मानते हैं, एक दिन वह भी नया था और जिसे हम नया मानते हैं, वह भी एक दिन पुराना हो जाएगा। आज जो जीवित है, वह मरने के बाद नई पीढ़ी के लिए पुरानो की सूची में आ जाता है। पुराणता अवस्थित नहीं है, इसलिए पुरातन व्यक्ति की कही हुई बात पर भी बिना परीक्षा किए कौन विश्वास करेगा ?<sup>१३</sup>

आचार्य सिद्धसेन ने भगवान् महावीर की अभय की भावना को आत्मसात् कर लिया था। वे सत्य के प्रकाशन में सकुचाते नहीं थे। मुक्त-समीक्षा और प्राचीनता की युक्तिसंगत आलोचना के कारण उनका विरोध बढ़ रहा था। वे इस स्थिति से परिचित थे, किन्तु स्वतन्त्रचेता व्यक्ति इस प्रकार की स्थिति से घबराता नहीं। उनका अभय स्वर इस भाषा में प्रस्फुटित हुआ—

‘पुराने पुरुषों ने जो व्यवस्था निश्चित की है, क्या वह चिन्तन करने पर उसी रूप में सिद्ध होगी? नहीं भी हो सकती है। उस स्थिति में मृत पुरखों की जमी हुई प्रतिष्ठा के कारण उस असिद्ध व्यवस्था का समर्थन करने के लिए मेरा जन्म नहीं हुआ है। इस व्यवहार से यदि मेरे विद्वेपी बढ़ते हैं तो भले ही बढ़ें।’<sup>१४</sup>

१ अष्टांगहृदय, उत्तरस्यान, अध्याय ४०, श्लोक ८६-८७

धाते पित्ते श्लेष्मशान्ती च पथ्य, तैल सप्पिर्मक्षिकं च क्रमेण ।

एतद् ब्रह्मा भाषतां ब्रह्मजो वा का निर्मन्त्रे वक्तुं भेदोक्तिशक्तिः ।

अभिधातुषणात् किं वा, द्रव्यशक्तिविशिष्यते ।

अतो मत्सरमुत्सृज्य, माध्यस्थ्यमवलम्ब्यताम् ।

२ द्वात्रिंशिका ६।५

जनोयमन्यस्य मृत पुरातन, पुरातनैरेव समो भविष्यति ।

पुरातनेष्वित्यनवस्थितेषु क, पुरातनोक्तान्यपरीक्ष्य रोचयेत् ।

३ द्वात्रिंशिका ६।२

पुरातनैर्या नियता व्यवस्थिति स्तथैव सा किं परिचिन्त्य सेत्स्यति ।

तथेति वक्तुं मृतरूपगौरवाद्दहन् जात प्रथयन्तु विद्विष ।

‘व्यवस्थाएं या मर्यादाएं अनेक प्रकार की हैं और वे परस्पर-विरोधी भी हैं। उनका शीघ्र ही निर्णय कैसे किया जा सकता है ? फिर भी यह मर्यादा है, यह नहीं है, इस प्रकार का एकपक्षीय निर्णय करना पुरातन के प्रेम से जड़ बने हुए व्यक्ति के लिए ही उचित हो सकता है, किसी परीक्षक के लिए नहीं।’<sup>१</sup>

‘पुरातन-प्रेम के कारण आलसी बना हुआ व्यक्ति जैसे-जैसे यथार्थ का निश्चय नहीं कर पाता, वैसे-वैसे वह निश्चय किए हुए व्यक्ति की भांति प्रसन्न होता है। वह कहता है हमारे पूर्वज ज्ञानी थे। उन्होंने जो कुछ कहा, वह मिथ्या कैसे हो सकता है। मैं मदमति हूँ। उसका आशय नहीं समझ सकता, यह मेरी अल्पता है। किन्तु गुरुजनो की कही हुई बात अन्यथा नहीं हो सकती। ऐसा निश्चय करनेवाला व्यक्ति आत्म-नाश की ओर दौड़ता है।’<sup>२</sup>

‘शास्त्रकार हमारे जैसे ही मनुष्य थे। उन्होंने मनुष्यों के लिए ही मनुष्यों के व्यवहार और आचार निश्चित किए हैं। जो लोग परीक्षा करने में आनसी हैं, वे ही यह कह सकते हैं कि उनकी थाह नहीं पायी जा सकती, उनका पार नहीं पाया जा सकता। किन्तु परीक्षक व्यक्ति उन्हें अगाध मानकर कैसे स्वीकार करेगा ? वह परीक्षापूर्वक ही उन्हें स्वीकार कर सकता है।’<sup>३</sup>

‘एक शास्त्र असम्बद्ध और अस्तव्यस्त रचा हुआ होता है, फिर भी यह पुरातन पुरुषों के द्वारा रचित है, यह कहकर उसकी प्रशंसा करते हैं। आज का बना हुआ शास्त्र सबद्ध और सगत है फिर भी नवीन होने के कारण उसे नहीं पढ़ते। यह मात्र स्मृति का मोह है, परीक्षा का विवेक नहीं है।’<sup>४</sup>

अल्पवया शिशु की बात युक्तियुक्त हो सकती है और पुराने पुरुषों की कही हुई बात दोषपूर्ण हो सकती है, इसलिए हमें परीक्षक बनना चाहिए। नवीनता की उपेक्षा और प्राचीनता का मोह हमारे लिए उचित नहीं है। यह विक्रम की पाचवीं शती का चिन्तन आज के वैज्ञानिक युग में और अधिक मूल्यवान् बन गया है।

१ द्वात्रिंशिका ६।४

बहुप्रकारा स्तितय परस्पर, विरोधयुक्ता कथमाशु निश्चय ।

विशेषसिद्धावियमेव नेति वा, पुरातनप्रेमजडस्य युज्यते ।

२ द्वात्रिंशिका ६।६

विनिश्चय नैति यदा यथाऽलसस्तथा तथा निश्चितवत् प्रसीदति ।

अवग्यवाक्या गुरवोऽहमल्पघोरिति व्यवस्यन् स्ववधाय धावति ।

३ द्वात्रिंशिका ६।७

मनुष्यवृत्तानि मनुष्यलक्षणे मनुष्यहेतोनियतानि तै स्वयम् ।

अलब्धपाराण्यलसेसु कर्णवानगाधपाराणि कथं ग्रहीष्यति ?

४ द्वात्रिंशिका ६।८

यदेव किंचिद् विषमप्रकल्पित, पुरातनैकैकमिति प्रशस्यते ।

विनिश्चिताऽप्यद्य मनुष्यवाककृति न पठ्यते यत् स्मृतिमोह एव स ।



## काल-हेतुक अवरोध और उनके फलित

भारतीय चिन्तन का यह व्यापक रूप रहा है कि पुरातन काल सत्युग था, वर्तमान युग कलिकाल है। इसमें प्रकृष्टता निकृष्टता की ओर चली जाती है। इस चिन्तन के आधार पर भारतीय जनता का विश्वास दृढ़ हो गया है कि प्राचीन काल में जो अच्छाईया, क्षमताएँ और विशेषताएँ थी, वे इस कलिकाल में समाप्त हो चुकी हैं और रही-सही समाप्त होती जा रही हैं। इस चिन्तनधारा ने एक विचित्र प्रकार की हीन भावना उत्पन्न कर दी। लगभग पन्द्रह सौ वर्ष पूर्व कुछ जैन मुनि यह मानने लगे थे कि वर्तमान में धर्म नहीं है, व्रत नहीं है और चरित्र विच्छिन्न हो गया है। वर्तमान में जो जैन शासन चल रहा है, वह ज्ञान और दर्शन के आधार पर चल रहा है। किन्तु आज कोई साधु नहीं है। प्राचीन काल में शरीर का सहनन उत्तम होता था, आज वैसा नहीं रहा। उत्तम सहनन वाले ध्यान के अधिकारी थे, अब कोई ध्यान का अधिकारी नहीं है। ध्यान विच्छिन्न हो गया। प्राचीन काल में जिनकल्प मुनि विशिष्ट साधना करते थे। अब जिनकल्प साधना का भी विच्छेद हो गया। विशिष्ट प्रत्यक्षज्ञान और विशिष्ट यौगिक लब्धियाँ भी विच्छिन्न हो गईं।<sup>१</sup> चिन्तन की इस धारा ने विकास का द्वार अवरुद्ध कर दिया। मुनिजन यह मानकर चलने लगे कि इस दुपमाकाल में विशिष्ट साधना और विशिष्ट उपलब्धि नहीं हो सकती। इस धारणा का प्रभाव भी हुआ। साधना के पथ में अभिनव उन्मेष लाने की मनोवृत्ति शिथिल हो गई। जब यह मान लिया जाता है कि आज विशिष्टता उपलब्ध नहीं हो सकती फिर उसके लिए प्रयत्न करने की स्फुरण भी नहीं रहती। कुछ मनीषी मुनियों का ध्यान इस हीनभावना की मनोवृत्ति और उसके फलितों पर गया। उन्होंने इसका प्रतिवाद किया। भाष्यकार सघदासगणी ने कहा—‘जो मुनि यह कहते हैं कि वर्तमान में साधुत्व नहीं है, उन्हें श्रमण सघ से दहिष्कृत कर देना चाहिए।’ आचार्य रामसेन ने इसका सशक्त समर्थन किया कि वर्तमान में ध्यान हो सकता है। उसका विच्छेद नहीं हुआ है।<sup>२</sup>

कुछ विच्छिन्नियों के बारे में किसी आचार्य ने कुछ नहीं कहा। यह बहुत ही विमर्शनीय है। विच्छेदों की चर्चा श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों परम्पराओं के आचार्यों ने की है। तुलनात्मक दृष्टि से श्वेताम्बर आचार्यों ने अधिक की है। दिगम्बर परम्परा में ध्यान, कायोत्सर्ग और प्रतिमा के अभ्यास की परम्परा दीर्घ काल तक चली। दिगम्बर आचार्यों ने योग-विषयक अनेक ग्रंथ रचे। श्वेताम्बर परम्परा में ध्यान का अभ्यास सुदूर अतीत में ही कम हो गया था। श्वेताम्बर आचार्यों में जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण, हरिभद्रसूरि, आचार्य हेमचन्द्र, उपाध्याय

१ ध्यवहार भाष्य, १०।६९६, ७००

२ तत्त्वानुशासन

यशोविजयजी आदि कुछेरु विद्वान् ही योग ग्रन्थो के निर्माता हुए हैं। आचार्यश्री तुलसी ने योग पर 'मनोनुशासन' नाम का ग्रन्थ लिखा। उसके निर्माण की अवधि में उन्होंने कहा—'योगिक उपलब्धियों के विच्छेद की बात साधक के मन में पहले से ही न बिठाई जाती तो आज तक जैन परम्परा में अधिक विकास हुआ होता।'

साधना करने वाले सब व्यक्तियों का अध्यवसाय समान नहीं होता। उनकी क्षमता भी समान नहीं होती। गति में भी तारतम्य होता है। किन्तु लक्ष्य समान होता है। कौन कितना आगे बढ़ सके, यह उस पर निर्भर है। पहले ही हम उसे अवरोध पट्ट दिखा दें कि तुम इसमें आगे नहीं जा सकते तो उसके चरण प्रारम्भ में ही ठिठक जाते हैं। आचार्य हेमचन्द्र ने कलिकाल के निमित्त से निमित्त किए गए अवरोधों को तोड़ने के लिए महत्त्वपूर्ण चिन्तन प्रस्तुत किया। उन्होंने लिखा कि— 'सुषमाकाल में साधक लम्बी तपस्या के बाद फल प्राप्त करते थे। यह कलिकाल ही ऐसा है, जिसमें साधक अल्पकालीन तपस्या से ही फल प्राप्त कर लेता है। फिर कलिकाल क्या बुरा है ? हमें कृतयुग से क्या प्रयोजन ?'

'प्रभो ! सुषमा (कृतयुग) की अपेक्षा दुषमा (कलिकाल) में तुम्हारी कृपा अधिक फलवती होती है। कल्पतरु में ही अपेक्षा मरुभूमि में अधिक श्लाघनीय होता है।'

'कल्याण-सिद्धि के लिए यह कलिकाल कसीटी है। अग्नि के बिना अगर की गंध प्रस्फुटित नहीं होती।'

'मैं युग-युग तक ससार में भ्रमण कर चुका किन्तु तुम्हारा दर्शन नहीं मिला। मैं इस कलिकाल को नमस्कार करता हूँ जिसमें तुम्हारे दर्शन मिले।'

'लोग कहते हैं कि कलिकाल में लोग बहुत उच्छृंखल और दुष्ट होते हैं। क्या कृतयुग में ऐसे लोग नहीं थे ? यह सच है कि उस युग में भी ऐसे लोग थे। फिर

१ शीतरामस्तव ६।१

यत्राल्पेनापि कालेन, त्वद्भक्तं फलमाप्स्यते ।

कलिकाल म एकान्तु, इतं कृतयुगादिभि ।

२ पद्य ६।२

सुषमातो दुषमायां, कृपा फलवती तव ।

मेरुतो मरुभूमौ हि, श्लाघ्या परतरौ स्थिति ।

३ पद्य ६।३

कल्याणसिद्ध्यं साधीयान्, कालिरेष कथोपल ।

विनाग्निं पञ्चमहिना, नास्तुष्टम्य नैषते ॥

४ पद्य ६।७

मुगान्दरेषु घ्राणोरिम, स्वदृशंनविनाहत ।

गमोऽनु शान्ते नष्ट, स्वदृशंनमयायत ।

हम कलिकाल पर व्यर्थ ही क्यों कुपित होते हैं ?<sup>१</sup>

गुह्य-गुह्य आचार्यों ने कालहेतुक अवरोधों को गमाप्त करने का प्रयत्न किया, किन्तु वे सुगियर हो चुके थे। उनका उन्मूलन नहीं किया जा सका।

## अध्यात्म के उन्मेष

भगवान् महावीर का दर्शन आत्मा का दर्शन है। उसके आदि, मध्य और अंत में सर्वत्र आत्मा ही आत्मा है। उसकी गहराइयों में जाने का प्रयत्न अध्यात्म है। इस बिन्दु को आचार्य कुदकुद ने सर्वाधिक विकसित किया। वे जैन परम्परा में अध्यात्म के मुख्य प्रवक्ता थे। भगवान् महावीर ने मोक्ष के चार मार्ग बतलाए— ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य और तप। इनकी व्याख्या अनेक आचार्यों ने की। वे सब व्याख्याएँ व्यवहारनय पर आश्रित हैं। व्यवहारनय स्थूल और बुद्धिगम्य दृष्टिकोण को प्रस्तुत करता है। निश्चयनय का दृष्टिकोण सूक्ष्म और आत्मगम्य है। अध्यात्म का प्रवक्ता निश्चयनय का आलम्बन लेकर चलता है। आचार्य कुदकुद की अनेक व्याख्याएँ और स्थापनाएँ निश्चयनय पर अवलंबित हैं। उन्होंने निश्चयनय के आधार पर कहा—‘आत्मा जो जानना ही सम्यक् ज्ञान है, उसे देखना ही सम्यक् दर्शन है और उसमें रमण करना ही सम्यक् चारित्र्य है।’<sup>१</sup>

उन्होंने व्यवहारनय का अस्वीकार नहीं किया और सामाजिक जीवन में उसका अस्वीकार किया भी नहीं जा सकता। तत्त्व के गहन पर्यायों तक हर आदमी नहीं पहुँच सकता। उसकी पहुँच तत्त्व के कुछेक स्थूल पर्यायों तक होती है। उसे वास्तविक सत्य तक ले जाने के लिए स्थूल सत्य का आलम्बन लेना आवश्यक होता है। आचार्य कुदकुद ने इस तथ्य को एक उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया। एक व्यक्ति सीमान्त के प्रदेश में गया। उसे एक आदमी मिला। उसने आगन्तुक को नमस्कार किया। आगन्तुक ने उसे स्वस्ति कहकर आशीर्वाद दिया। सीमान्तवासी उसे समझ नहीं सका। आगन्तुक ने सीमान्त प्रदेश की भाषा में आशीर्वाद दिया, तब वह बहुत प्रसन्न हुआ और उसने स्वस्ति का अर्थ भी जान लिया। जैसे सीमान्तवासी को सीमान्त की भाषा के बिना समझाना शक्य नहीं है, वैसे ही व्यवहारदृष्टि वाले व्यक्ति को व्यवहारनय के माध्यम के बिना वास्तविक सत्य समझाना शक्य नहीं है।<sup>१</sup>

१ वीतरागस्त्व ६।४

युगान्तरेपि चेन्नाथ ! श्वन्त्युच्छ्रुत्ता खसा खसा ।  
धृषीव तर्हि कुप्पाम, कलये वामकेलये ।

२ समयसार १६

दंसणणाणचरित्ताणि, सेविदब्बाणि साहुणा णिच्च ।  
ताणि पुण जाण तिण्णिगवि, अप्पाण चेव णिच्छयदो ।

३ समयसार ८ जह णवि सक्कमणज्जो, अणज्जभासं विणा हु गाहेदु ।  
तह भवहारेण विणा, परमत्थुवसेणमसक्क ।

व्यवहार की भूमिका पर जीनेवाले धार्मिक लोग स्वर्ग के प्रलोभन और नर्क के भय से ही धर्म की बात सोचते हैं। उनकी दृष्टि पुण्य और पाप तक पहुँचती है। परमार्थदर्शी की दृष्टि में आत्मा ही सब कुछ है। आत्मा की भूमिका में पुण्य का कोई महत्त्व नहीं है। व्यवहारदृष्टि के लोग कहते हैं कि अशुभ कर्म कुशील हैं और शुभकर्म सुशील हैं। किन्तु आचार्य कुन्दकुन्द का तर्क है कि शुभ कर्म ससार में प्रवेश कराता है, फिर वह सुशील कैसे ?<sup>१</sup> जैसे लोहे की बेड़ी मनुष्य को बाधती है, वैसे ही सोने की बेड़ी भी बाधती है। अशुभ और शुभ दोनों ही कर्म जीव को बाधते हैं, मुमुक्षु व्यक्ति के लिए दोनों ही वाछनीय नहीं हैं।<sup>२</sup> परमार्थ दृष्टि (निश्चयनय) से शून्य व्यक्ति ससार और मोक्ष के हेतुओं को नहीं जानते। इसी लिए वे अज्ञानवश पुण्य की इच्छा करते हैं।<sup>३</sup>

विक्रम की सातवीं शताब्दी में भी जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण ने पुण्य और पाप को इसी कोण से देखा। उन्होंने सुख-दुःख की मीमांसा करते हुए लिखा—‘पुण्य का फल दुःखी ही है क्योंकि वह कर्म का उदय ही है। जैसे कर्म का उदय होने के कारण पाप का फल दुःख होता है।’<sup>४</sup>

विक्रम की उन्नीसवीं शताब्दी में आचार्य भिक्षु ने पुण्य और पाप की निश्चयनय से मीमांसा की। उन्होंने लिखा—पुण्य वाछनीय नहीं है। उसकी इच्छा करने से ही पाप का वध होता है।

जैसे-जैसे न्यायशास्त्र या तर्कशास्त्र का विकास होता गया, वैसे-वैसे साम्प्रदायिक अभिनिवेश और वाद-विवाद बढ़ता गया। महर्षि गीतम ने जल्प, वितण्डा, छल और जाति को तत्त्व रूप में स्वीकृति दी। उसका प्रयोग प्रायः सभी तार्किक करने लगे। जैन आचार्यों के सामने लोकैषणा और लोकसंग्रह का प्रश्न गौण था, अहिंसा का प्रश्न मुख्य। वे तर्क के क्षेत्र में प्रवेश करके भी अहिंसा को नहीं छोड़ सकते थे। उन्होंने तर्क पर अध्यात्म के अकुश को रखना सदा पसन्द किया। आचार्य मिद्धसेन महान् तार्किक थे। उन्होंने जैन परम्परा को तार्किक दृष्टि से समृद्ध किया था। फिर भी विवाद और वितण्डा उन्हें काम्य नहीं थे। उन्होंने लिखा—‘दो गाव से आनेवाले और एक मास-पिण्ड में लुब्ध होकर परस्पर लड़नेवाले कुत्ते में भी मैत्री हो सकती है किन्तु वाद-विवाद करनेवाले दो भाइयों में मैत्री नहीं हो

१ समयसार १५२

कम्ममसुह कुशील सुहकम्म चावि जाण सुहशील ।

२ वही, १५३

कह त होदि सुशील ज ससार पवेसेदि ।

सोवण्णियहिणियल वधदि कालायस च जह पुरिस ।

३ वही, १६१

वधदि एव जीव सुहमसुह वा कद कम्म ।

परमट्ठवाहिरा जे ते अण्णाणेण पुण्णमिच्छति ।

ससारगमणहेदु विमोक्खहेदु अयाणता ।

मार्गी ।" अस्मिन्मार्गं गच्छन् वर उन्नतं गच्छतीति श्रुत्वा ।" यह श्रुत्वा के निमित्त श्रुत्वा  
 मार्गी तन्मार्गं दृष्ट्वां पीरं गच्छन् गच्छाम् । अस्मिन्मार्गं गच्छाम् के निमित्त गच्छाम्  
 गच्छाम्वासा इति भाषा न मोक्षं पीरं गच्छाम् । उन्नेने अन्नं गच्छन् की श्रुति का  
 विनियोग करने हुए श्रुति है—'धर्मं विमोक्षं दृष्ट्वा मे है और दृष्ट्वां गच्छाम्  
 वापी विमोक्षं दृष्ट्वा मे जा रहे हैं । विमोक्षं भी मुनि ने मार्ग-मुक्त को श्रुति का  
 उदाहरण नहीं बताया है ।" गच्छाम्, गच्छाम्, गच्छाम् आदि आनामों न अन्वय  
 के बीच को विनियोग किया है न ही अस्मिन्मार्गं ने गच्छाम्-मार्ग का बीच विनियोग  
 किया । महर्षि पञ्चनि के मार्गदर्शन की प्रसिद्धि के बाद 'पञ्चन दशं' की माध्या-  
 पद्धति योग के नाम से प्रसिद्ध हो गई । तीसरे धर्म की माध्या-पद्धति का नाम  
 मोक्षमार्ग का । अस्मिन्मार्गं ने मोक्षमार्ग का योग के रूप में प्रस्तुत किया । इस  
 विषय में मार्गविनिर्णय, योगविनिर्णय, योगविनिर्णय, योगविनिर्णय उन्नीस महर्षि  
 दृष्टिगत है । उन्नेने मार्ग की परिभाषा की—'धर्म की गच्छाम् प्रवृत्ति, मोक्ष के मार्ग  
 योग करने की है, दृष्ट्वां का योग है ।" इसमें महर्षि पञ्चनि की 'योगविनिर्णय-  
 निरोध', मोक्ष की 'गच्छाम् योग उन्नेने', 'योग पञ्चन कोशिका'—इस सब  
 परिभाषा का ही मनविनिर्णय है । अस्मिन्मार्गं महान् मार्गिक प्रविभाषण के ।  
 फिर भी उन्नेने मत का यह कि प्रेक्षायां मार्गिकों को तत्त्वविनिर्णय के लिए अध्यात्म-  
 योग का ही महान् मार्ग चाहिए । मार्ग-योग उन्नेने लिए पर्याप्त नहीं है ।"

आत्मा का अनुभव उन व्यक्तिगतों को होता है जो ध्यान की महारत में उतरते  
 हैं । ऐसे व्यक्ति बहुत कम होते हैं । मार्गदर्शन उन अनुगमन करता है । अनुगमन  
 करने वालों में न अपना अनुभव होता है और न किसी मत्त्व का साक्षात्कार ।  
 इसलिए वे अपनी अनुभूति से नहीं चलते । वे दूसरों की अनुभूति को मानकर चलते  
 हैं । धर्म के क्षेत्र में ऐसे लोगों की बहुलता होती है सब अध्यात्म की ज्योति वाद-  
 विवाद की राह से टंक जाती है । जैन आचार्यों ने समन्वय की धारा को प्रवाहित

१ द्वाविनिर्णय ८१

प्रामातृगोपयति - देवागिपस्यजातमत्तरयो ।

स्यात् सत्यमपि श्रुता-सर्वत्रोरपि यादिनो न स्यात् ॥

२ द्वाविनिर्णय ८२

अयत् एव श्रुतास्ययत् एव विपरति यादियुगा ।

यान्मरम्भ ययपिदपि, न जगत् मुनि शिरोपायम् ॥

३ योगविनिर्णय १

मोक्षयोगजायमानो, जोगो सम्बोधि धम्मयायारो ।

४ योगविन्दु ६५

अताञ्चैव मार्गं यत्न, तत् सत्तत्त्वप्रतिषेधे ।

प्रेक्षायता मदा वार्यो, यादयन्त्यास्त्ववारणम् ॥

कर अध्यात्म की ज्योति को प्रज्ज्वलित रखने का महत्त्वपूर्ण प्रयत्न किया है। अनेकान्त की दृष्टि और स्याद्वाद की भाषा उन्हें प्राप्त थी। उन्होंने उसका उपयोग कर जनता को बताया कि अध्यात्म सबका एक है। यह दिखाई देनेवाला भेद निरूपण का है। जितने निरूपण के प्रकार हैं, उतने ही नय हैं। नय सापेक्ष होते हैं। आप एक नय को दूसरे नय से निरपेक्ष कर देखते हैं तब दोनो नयो मे विरोध प्रतिभासित होता है। दो नयो को समन्वित कर देखते हैं तब वे दोनो एक-दूसरे के पूरक रूप मे दिखाई देते हैं। वस्तु-जगत् मे कोई असगति नहीं है। यह असगति एकांगी दृष्टिकोण मे उत्पन्न होती है। आचार्य अकलक ने चैतन्य और अचैतन्य का समन्वय किया। उनके मतानुसार इनमे असामंजस्य नहीं है। ये दोनो धर्म एक साथ रहते हैं। ज्ञान और दर्शन की दृष्टि से आत्मा चेतन है। प्रमेयत्व आदि धर्मों की दृष्टि से वह अचेतन भी है। आत्मा केवल चैतन्य धर्म की दृष्टि से ही चेतन है। वह एक-धर्मा नहीं है, किन्तु अनन्त-धर्मा है। शेष धर्म अचेतन हैं। इसलिए वह चेतनाचेतनात्मक है।<sup>१</sup>

सिद्धसेन, समन्तभद्र, अकलक, हरिभद्रसूरी देवनदी, हेमचन्द्र, यशोविजयजी आदि मनीषियो ने सब दर्शन का समन्वय कर अध्यात्म का निर्विवाद दृष्टिकोण प्रस्तुत किया। उन्होंने जैन-शास्त्रो मे चर्चित विषयो की साख्य, बौद्ध आदि दर्शनों से तुलना की और उनमे चर्चित विषयो की जैन दर्शन से तुलना की। आचार्य सिद्धसेन ने दर्शनों का अनेकान्त दृष्टि से तुलनात्मक अध्ययन करने के बाद यह मत प्रकट किया कि जिन दर्शनों को मिथ्या माना जा रहा है, वे एकांगी दृष्टि से देखने पर मिथ्या हैं। सापेक्ष दृष्टि से देखा जाए तो मिथ्या प्रतिभासित होने वाले सारे दर्शन समन्वित होकर एक सम्यक् दर्शन का निर्माण कर देते हैं। जैन दर्शन सापेक्ष-वादी दर्शन है। इस आधार पर उन्होंने एक परिभाषा निमित की—मिथ्यादर्शनों का समूह ही जैन दर्शन है। इस उक्ति को सामने रखकर कुछ आधुनिक विद्वानो ने यह धारणा प्रसारित की है कि जैन दर्शन का मौलिक देय कुछ भी नहीं है। उसने दूसरे दर्शनों से उधार लेकर अपने दर्शन को प्रतिष्ठित किया है। यह सच है कि जैन आचार्यों ने दूसरे दर्शनों के उपयोगी तत्त्वो को स्वीकार किया है। इसका अर्थ यह नहीं होता कि उसका कोई मौलिक आधार नहीं है। पड़ोसी दर्शन एक-दूसरे के विचारो को ग्रहण करते ही हैं। जैन आचार्यों ने अनेकान्तवादी होने के कारण दूसरे दर्शनों के दृष्टिकोण को मुक्तभाव से अपनाया। इससे उनके दर्शन की आधारहीनता प्रकट नहीं होती, उनकी समन्वय-भावना ही प्रकट होती है।

१ स्वरूपसम्बोधन ३

प्रमेयत्वादिभिर्धर्मै, अचिदात्मा चिदात्मक ।

ज्ञानदर्शनतस्तस्माद्, चेतनाचेतनात्मक ॥

हरिभद्रसूरी ने 'शास्त्रवार्तासमुच्चय' में परस्पर-विरोधी प्रतिभासित होने वाले दार्शनिक तत्त्वों का अद्भुत समन्वय किया है। उनका वह ग्रन्थ समन्वय-ग्रन्थों में अद्वितीय है। उनका निश्चित सिद्धान्त था कि अध्यात्मचेता विद्वान् के लिए कोई भी सिद्धान्त अपना या पराया नहीं होता। जो सिद्धान्त प्रत्यक्ष और अनुमान से अबाधित होता है, वही उसका अपना सिद्धान्त होता है। यह दृष्टिकोण अध्यात्म के क्षेत्र में एक महत्त्वपूर्ण उन्मेष है।

व्यवहार जगत् नाम और रूप से आक्रान्त होता है। अध्यात्म में गुण की ही प्रतिष्ठा होती है। आचार्य हेमचन्द्र ने सोमनाथ के मंदिर में शिवलिंग के समक्ष चिंतन की मुक्तधारा प्रवाहित की। उससे उनके प्रतिस्पर्धी भी नतमस्तक हो गए। उन्होंने कहा—'भवबीज के अकुर को पैदा करने वाले राग और द्वेष क्षीण हो चुके हैं, उस वीतराग आत्मा को मैं नमस्कार करता हूँ, फिर उसका नाम ब्रह्मा, विष्णु, महादेव या जिन कुछ भी हो।'<sup>१</sup>

वीतरागता और अनेकान्त ये दोनों अध्यात्म के प्रकाशस्तम्भ हैं। वीतरागता आत्मा का शुद्ध रूप है। उसकी अनुभूति का क्षण ही आत्मोपलब्धि का क्षण है। अनेकान्त सत्य के साक्षात्कार का सशक्त माध्यम है। आचार्य हेमचन्द्र ने अपने संपूर्ण आत्मविश्वास के साथ कहा—'सब प्रतिपक्ष मेरे साक्षी हैं। मैं उनके समक्ष यह उदार घोषणा करता हूँ कि वीतराग से अधिक कोई देव नहीं है और अनेकान्त के अतिरिक्त कोई नय नहीं है।'<sup>२</sup>

अध्यात्म के कल्पवृक्ष की शाखाएँ तीन हैं—सम्यग् ज्ञान, सम्यग् दर्शन और सम्यग् चारित्र्य। ज्ञान और दर्शन का समन्वित रूप दर्शन है। चारित्र्य धर्म है। दर्शन और धर्म—ये दोनों शाखाएँ अध्यात्म से अविच्छिन्न रहती हैं तब सत्य को अभिव्यक्ति मिलती है और वर्तमान जीवन में प्रकाश की रश्मियाँ फूटती हैं। जब दर्शन और धर्म अध्यात्म से विच्छिन्न हो जाते हैं तब सत्य आवृत हो जाता है और वर्तमान अधिकार से भर जाता है। पौराणिक काल में धर्म की धारणाएँ बदल गईं। उसका मुख्य रूप पारलौकिक हो गया। वह वर्तमान से कटकर भविष्य से जुड़ गया। जनमानस में यह धारणा स्थिर हो गई कि धर्म से परलोक सुधरता है, स्वर्ग मिलता है, मोक्ष मिलता है। इस धारणा ने जनता को धर्म की वार्तमानिक उपलब्धियों से वंचित कर भविष्य के सुनहले स्वप्नों के जगत् में प्रतिष्ठित

१ महादेवस्तोत्र

भवबीजांकुरजनना, रागाद्याक्षयमुपागता यस्य ।

ब्रह्मा वा विष्णुर्वा, हरो जिनो वा नमस्तस्मै ॥

२ अयोगव्यवच्छेद-द्वात्रिंशिका २८

इमा समक्ष प्रतिपक्षसाक्षिणामुदारघोषामवधोषणां ब्रूवे ।

न वीतरागात् परमस्ति दैवत, न चाप्यनेकान्तमूते नयस्त्विति ॥





लिए वे धर्म की शरण में आते हैं। धर्म का मौलिक रूप है—इन्द्रिय का सयम, मन का सयम, समता का अभ्यास, विशुद्ध आचरण और अर्जित सस्कारों को क्षीण करने के लिए ज्ञानपूर्ण तप। यह मार्ग दुर्गम प्रतीत होता है। जनता को सरल मार्ग चाहिए। धर्म के प्रवक्ताओं में जैसे-जैसे लोकपणा का भाव प्रबल हुआ, वैसे-वैसे उन्होंने धर्म को सरलता की दिशा में ले जाने का प्रयत्न किया। फलतः आचार धर्म या सयम-धर्म का स्थान उपासना धर्म ने ले लिया। यह सरल होने के कारण जन साधारण को अपनी ओर अधिक आकृष्ट कर सका। भगवान् की भक्ति, नाम का जप और पूजा करने में पारलौकिक जीवन को उत्कर्ष का आश्वासन है और आचार-शुद्धि, व्यवहार-शुद्धि तथा इन्द्रिय-सयम के लिए किया जानेवाला तीव्र अध्यवसाय और पुरुषार्थ भी अपेक्षित नहीं है। धर्म की इस धारणा ने धार्मिकों की सख्या में बाढ़ ला दी किन्तु धर्मचेतना को सीमित कर दिया। आज यह प्रश्न पूछा जाता है कि इतने धर्मों के होने पर भी मनुष्य इतना अशान्त क्यों ? इतना क्रूर क्यों ? इतना अनैतिक क्यों ? उपासना-प्रधान धर्म के पास इन प्रश्नों का कोई उत्तर नहीं है। सयमप्रधान धर्म इन प्रश्नों का उत्तर दे सकता था, किन्तु वह वर्तमान में धर्म के सिंहासन पर आसीन नहीं है। आचार्य हेमचन्द्र ने धर्म की इसी स्थिति पर चिन्तन किया और उन्होंने अनुभव की भाषा में लिखा—‘वीतराग’। तुम्हारी पूजा करने की अपेक्षा तुम्हारे आदेशों का पालन करना अधिक महत्त्वपूर्ण है। तुम्हारे आदेशों का पालन करनेवाला सत्य को प्राप्त होता है और उनका पालन नहीं करनेवाला भटक जाता है। प्रश्न उपस्थित हुआ, वीतराग का आदेश क्या है ? आचार्य ने उत्तर दिया, उनका आदेश है सवर—मन का सवरण, वाणी का सवरण, काया का सवरण और श्वास का सवरण।<sup>१</sup>

धर्म की इस धारा के विकास से धार्मिकों की सख्या सीमित हो सकती है किन्तु धर्मचेतना को व्यापक होने की स्फूर्ति मिलेगी। यह रूपान्तर धर्म को अध्यात्म के कल्पवृक्ष से विच्छिन्न नहीं होने देगा और उसके सामने प्रस्तुत प्रश्नों का सक्रिय समाधान दे सकेगा।

## धर्म का सूत्र

आत्मा से आत्मा को देखो—यह धर्म का सूत्र है। राजनीति का सूत्र इससे भिन्न होता है। उसका सूत्र है—दूसरों को देखो। जो आत्मा को देखता है, आत्मा

१ वीतरागस्तव, १६।४, ५ वीतराग । सपर्यातस्तवाज्ञापालन परम् ।

आज्ञाराद्धा विराद्धा च, शिवाय च भवाय च ।

आकालमियमाज्ञा ते, हेयोपादेयगोचरा ।

आश्रयः सवथा हेय, उपादेयश्च सवर ।

की आवाज सुनता है और आत्मा की वाणी बोलता है वह धार्मिक होता है। इसी लिए उमास्वाति ने धार्मिक को दूसरो की दृष्टि से अन्ध, बधिर और मूक कहा है।<sup>१</sup> उपाध्याय यशोविजयजी ने इस चिन्तन को मार्मिक ढंग से विकसित किया। उन्होने लिखा—‘जो साधक आत्मा की प्रवृत्ति में जागरूक और पर-प्रवृत्तियों के लिए अध, मूक और बधिर है, वही समत्व को प्राप्त कर सकता है।’<sup>२</sup> गांधीजी के तीन बदरो के सदर्थ को इन प्राचीन उक्तियों में खोजा जा सकता है।

समता की अनुभूति का उत्स आत्म-दर्शन है। उसका आचरण आत्मदर्शी में ही प्रस्फुटित होता है। आचार्य सोमदेव समता के आचरण को सब आचरणों में श्रेष्ठ बतलाते हैं।<sup>३</sup> उन्होंने राजनैतिक और सामाजिक जीवन में भी समता के आचरण को प्रतिष्ठित करने की बात कही। किन्तु उसको व्यावहारिक रूप नहीं मिला।

धर्म सम्प्रदायों में विभक्त हो चुका था। फलतः सामाजिक स्तर पर होनेवाला विकास साम्प्रदायिक स्तर पर हो नहीं सका। हर सम्प्रदाय अपनी सम्मत विधियों को समाज में लागू करना चाहता था। शैव सम्प्रदाय के उत्कर्ष-काल में जैनो और बौद्धों को शैव पद्धतियों को अपनाने के लिए बाध्य किया गया। बौद्धों ने इस स्थिति को मान्य नहीं किया। बहुत सारे जैनो ने भी उसे मान्यता नहीं दी। कुछ जैन मुनि मध्यम मार्ग के पक्ष में थे। उन्होंने समझौतावादी मनोवृत्ति अपनायी और नया चिन्तन प्रस्तुत किया। उस चिन्तन के पीछे तीन दृष्टियाँ परिलक्षित होती हैं—

१ समन्वय की मनोवृत्ति।

२ सामाजिक मूल्यों की परिवर्तनशीलता का सिद्धान्त।

३ शैवों के बढ़ते हुए प्रभाव की स्थिति में जैन परम्परा को बनाए रखना।

जैन धर्म में दीक्षित व्यक्ति को समन्वय का संस्कार सहज ही मिलता है। समन्वयवादी विरोध में भी अविरोध खोजता है। अनेकान्त के अनुसार सर्वथा विरोध होता ही नहीं, इसलिए विरोध में भी अविरोध का स्रोत उपलब्ध हो जाता है।

भगवान् महावीर ने जीवन के शाश्वत मूल्यों की व्याख्या की। उन्होंने सामाजिक मूल्यों को परिवर्तनशील बताया। इसीलिए जैन धर्म में सामाजिक व्यवस्था का कोई विधान नहीं है। सामाजिक व्यवस्था भिन्न-भिन्न होती है। किसी भी समाज-व्यवस्था को मानने वाला व्यक्ति धर्म को स्वीकार कर सकता है। उस स्थिति में समाज-व्यवस्था और धर्म को एक सूत्र में नहीं पिरोया जा सकता। कुछ

१ प्रश्नमरतिप्रकरण २३५ स्वगुणाम्यासरतमते, परवृत्तान्तान्धमूकबधिरस्य।

मदमदनमोहमत्सररोषविषादैरधृष्यस्य।

२ अध्यात्मोपनिषद् ४।२ आत्मप्रवृत्तावतिजागरूक, परप्रवृत्ती बधिरान्धमूक।

सदा चिदानन्दपदोपभोगी, लोकोत्तर साम्यमुपैति योगी।

३ नीतिवाक्यामृत १।५

सर्वं सत्त्वेषु हि समता सर्वाचरणानां परममाचरणम्।

सम्प्रदाय धर्म को जाति का रूप दे रहे थे। यह संगठन के लिए उचित हो सकता है। किन्तु धर्म के लिए इसकी श्रेष्ठता नहीं साधी जा सकती। जो धर्म जाति के रूप में गगणित है, उसमें साम्प्रदायिकता, कट्टरता और आग्रह अधिक है, धर्म कम। धर्म आत्मा की पवित्र अनुभूति है, उसे व्यवस्था के स्तर पर विकसित नहीं किया जा सकता।

सोमदेवसूरि ने समन्वय की भाषा में कहा — 'गृहस्थ के लिए दो धर्म होते हैं लौकिक और पारलौकिक। लौकिक धर्म लोकाश्रित है और पारलौकिक धर्म आगमाश्रित।<sup>१</sup> जैनो के लिए वह समग्र लौकिक व्यवस्था प्रमाण है, जिसे मान्य करने पर सम्यक्त्व की हानि और व्रत दूषित न हो।<sup>२</sup>

इस समन्वय की धारा के दो फलित हुए —

१ सामाजिक सामंजस्य।

२ सैद्धांतिक शैथिल्य।

शैव-सम्मत समाज-व्यवस्था को मान लेने पर सामाजिक एकता का अनुभव हुआ। उस स्थिति में जैनो पर होनेवाले प्रहार कम हो गए। उन्हें अपनी परंपरा को व्यवस्थित रखने का अवसर मिल गया। साथ-साथ कुछ मूल्य भी चुकाना पड़ा। जैन मुनि अब तक जातिवाद पर निरन्तर प्रहार कर रहे थे किन्तु वैदिक समाज-व्यवस्था के साथ जुड़ जाने पर वर्ण-व्यवस्था और जाति-व्यवस्था को भी धीमे-धीमे मान्यता देनी पड़ी।<sup>१</sup> जैन परम्परा के हाथ से एक बड़ा क्रान्तिसूत्र छूट गया—कल तक वे जिसका खण्डन करते थे, आज उसका समर्थन करने लग गए।

## साधन-शुद्धि

आध्यात्मिक जगत् का साध्य है—आत्मा की पवित्रता और उसका साधन भी वही है। आत्मा की अपवित्रता कभी भी आत्मिक पवित्रता का साधन नहीं बन सकती। पहले क्षण का साधन दूसरे क्षण में साध्य बन जाता है और वही उस के अगले चरण का साधन बन जाता है। पहले क्षण का जो माध्य है, वह अगले क्षण के लिए साधन है। पवित्रता ही साध्य है और वही साधन।

साध्य और साधन की एकता के विचार को आचार्य भिक्षु ने जो सैद्धान्तिक रूप दिया, वह उनसे पहले नहीं मिलता। शुद्ध साध्य के लिए साधन भी शुद्ध होने चाहिए, इस विचार को उनकी भाषा में जो अभिव्यक्ति मिली, वह उनसे पहले

१ यशस्तिलक द्वी हि धर्मो गृहस्थानां, लौकिक पारलौकिक।

लोकाश्रयो भवेदाद्य, पर स्यादागमाश्रय।

२ यही सब एव हि जैनानां, प्रमाण लौकिको विधि।

यत्र सम्यक्त्वहानि न, यत्र न व्रतदूषणम्।

नहीं मिली। साध्य और साधन की शुद्धि का सिद्धान्त अब राजनीतिक चर्चा में भी उतर आया है।

आचार्य भिक्षु ने दो शताब्दी पूर्व कहा था—शुद्ध साध्य का साधन अशुद्ध नहीं हो सकता और शुद्ध साधन का साध्य अशुद्ध नहीं हो सकता। मोक्ष साध्य है और उसका साधन है सयम। वह सयम के द्वारा ही प्राप्त हो सकता है। जो व्यक्ति लड्डूओं के लिए तपस्या करते हैं, वे कभी भी धर्मी नहीं हैं और इस उद्देश्य से तपस्या करने वालों को जो लड्डू खिलाते हैं, वे भी धर्मी नहीं हैं।

जो साधन अच्छे नहीं होते वे साध्य का ही अन्त कर देते हैं—इसका उदाहरण आचार्य भिक्षु ने प्रस्तुत किया है। देव, गुरु और धर्म की उपासना धार्मिक का साध्य है। उपासना का साधन है अहिंसा। किन्तु जो व्यक्ति हिंसा के द्वारा उनकी उपासना करता है, वह उपासना के मार्ग से भटक जाता है। जो हिंसा के द्वारा धर्म करना चाहता है, वह मिथ्यादृष्टि है। सम्यग्दृष्टि वह है जो धर्म के लिए हिंसा नहीं करता।

लोहू से लिपटा हुआ पीताम्बर लोहू से साफ नहीं होता। इसी प्रकार हिंसा से हिंसा का शोधन नहीं होता।

वर्तमान राजनीति में दो प्रकार की विचारधाराएँ हैं—साम्यवादी और इतर साम्यवादी। जनता का जीवन-स्तर ऊँचा करना दोनों का लक्ष्य है पर पद्धतियाँ दोनों की भिन्न हैं।

साम्यवादी विचारधारा यह है—लक्ष्य की पूर्ति के लिए साधन की शुद्धि का विचार आवश्यक नहीं है। लक्ष्य यदि अच्छा है तो उसकी पूर्ति के लिए बुरे साधनों का प्रयोग भी आवश्यक हो तो वह करना चाहिए। एक बार थोड़ा अनिष्ट होता है और आगे इष्ट अधिक होता है। गांधीवादी विचार यह है कि जितना महत्त्व लक्ष्य का है उतना ही साधन का। लक्ष्य की पूर्ति येनकेन-प्रकारेण नहीं, किन्तु उचित साधनों के द्वारा ही करनी चाहिए।

आचार्य भिक्षु के समय में भी साधन-शुद्धि के विचार को महत्त्व न देनेवाली मान्यता थी। उसके अनुयायी कहते थे—प्रयोजनवश धर्म के लिए भी हिंसा का अवलंबन लिया जा सकता है। एक बार थोड़ी हिंसा होती है, किन्तु आगे उससे बहुत धर्म होता है।

आचार्य भिक्षु ने इसे मान्यता नहीं दी। उन्होंने कहा—वाद में धर्म या पाप होगा, इससे वर्तमान अच्छा या बुरा नहीं बनता। कार्य की कसौटी वर्तमान ही है।

जिसके मन में दया का भाव उठा, उसके लिए दया का साधन है उपदेश। और जिसके मन में दया का भाव उत्पन्न करना है उसके लिए दया का साधन है हृदय-परिवर्तन। आत्मवादी का साध्य है मोक्ष—आत्मा का पूर्ण विकास। उसके

साधन हैं—सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य। अज्ञानी को ज्ञानी, मिथ्यादृष्टि को सम्यक्दृष्टि और असयमी को सयमी बनाना साध्य के अनुकूल है।

यह साध्य और साधन की सगति है। इनकी विसगति तब होती है जब या तो साध्य अनात्मिक होता है या साधन।

## हृदय-परिवर्तन

मनुष्य की प्रवृत्ति के निमित्त तीन हैं—शक्ति, प्रभाव और सहजवृत्ति। सत्ता से शक्ति, सम्बन्ध से प्रभाव और हृदय-परिवर्तन से सहजवृत्ति का उदय होता है। शक्ति राज्य सस्था का आधार है। प्रभाव समाज-सस्था या भौतिक जीवन का आधार है। सहजवृत्ति हृदय की पवित्रता का आधार है। शक्ति से प्रेरित हो मनुष्य को कार्य करना पड़ता है। प्रभाव से प्रेरित होकर मनुष्य सोचता है कि यह कार्य मुझे करना चाहिए। सहजवृत्ति से प्रेरित होकर मनुष्य मोचता है कि यह कार्य करना मेरा धर्म है। सब लोग अहिंसक या मोक्षार्थी हो जाए यह कल्पना ठीक है पर सबको अहिंसक या मोक्षार्थी बना देंगे, यह शक्ति का सूत्र है। हमें यह मानने में कोई आपत्ति नहीं होगी कि शक्ति के धागे में सबको एक साथ बाधने की क्षमता है। पर उससे व्यक्ति के स्वतन्त्र मनोभाव का विकास नहीं होता। वह व्यक्ति-व्यक्ति की चारित्रिक अयोग्यता का निदर्शन है। आपसी सबधों से प्रभावित होकर जो अहिंसक बनता है, वह अहिंसा की उपासना नहीं करता। वह सम्बन्धों को बनाए रखने की प्रक्रिया है। प्रभाव मनुष्यों को बाधता है पर वह मानसिक अनुभूति की स्थूल रेखा है, इसलिए उसमें स्थायित्व नहीं होता।

मोहाणुओं तथा पदार्थों से प्रभावित व्यक्ति जो कार्य करते हैं उनके लिए हम अहिंसा की कल्पना ही नहीं कर सकते। शक्ति के दबाव और बाहरी प्रभाव से रिक्त मानस में जो आत्मोपम्य का भाव जागता है, वह हृदय-परिवर्तन है। हृदय वही होता है, उसकी वृत्ति बदलती है, इसलिए उसे हृदय-परिवर्तन कहा जाता है। शक्ति और प्रभाव से दबकर जो हिंसा से बच जाता है, वह हिंसा का प्रयोग भले न हो, किन्तु वह हृदय की पवित्रता नहीं है, इसलिए उसे हृदय-परिवर्तन नहीं कहा जा सकता।

अहिंसा का आचरण वही कर सकता है जिसका हृदय बदल जाए। अहिंसा का आचरण किया जा सकता है किन्तु कराया नहीं जा सकता। अहिंसक वही हो सकता है जो अपने को बाहरी वातावरण से सर्वथा अप्रभावित रख सके। बाहरी वातावरण से हमारा तात्पर्य शक्ति, मोहाणु और पदार्थ से है। इनमें से किसी एक से भी प्रभावित आत्मा हिंसा से नहीं बच सकती।

आक्रमण के प्रति आक्रमण और शक्ति-प्रयोग के प्रति शक्ति-प्रयोग कर हम हिंसा के प्रयोगात्मक रूप को टालने में सफल हो सकें, यह संभव है पर वैसा

कर हम हृदय को पवित्र कर सकें या करा सकें यह संभव नहीं है। आचार्य भिक्षु ने कहा—शक्ति के प्रयोग से जीवन की सुरक्षा की जा सकती है, पर वह अहिंसा नहीं है।

अहिंसा का अकन जीवन या मरण से नहीं होता, उसकी अभिव्यक्ति हृदय की पवित्रता से होती है।

## नैतिकता

भगवान् महावीर ने गृहस्थ के लिए जो आचार-सहिता निर्धारित की उसमें नैतिकता का मुख्य स्थान है। गृहस्थ सामाजिक प्राणी है। वह समाज में जीता है। उसका व्यवहार समाज को प्रभावित करता है। अध्यात्म वैयक्तिक है। उसका व्यवहार में पड़नेवाला प्रतिबिम्ब वैयक्तिक नहीं होता, वह सामाजिक हो जाता है। धार्मिक व्यक्ति अपने अन्तःकरण में आध्यात्मिक रहे और व्यवहार में पूरा अधार्मिक, यह द्वैध अध्यात्म का लक्षण नहीं है। अध्यात्म आन्तरिक वस्तु है। उसे हम नहीं देख सकते। उसका दर्शन व्यवहार के माध्यम से होता है। जिस व्यक्ति का व्यवहार शुद्ध, निष्कल और करुणापूर्ण होता है, वह व्यक्ति आध्यात्मिक है। उसका व्यवहार अध्यात्म को बाह्य जगत् में प्रतिबिम्बित कर देता है। किन्तु जैसे-जैसे धर्म के क्षेत्र में बहिर्मुखीभाव बढ़ता गया, वैसे-वैसे धार्मिक का व्यक्तित्व विरूप बनता गया—एक रूप धर्म की उपासना के समय का और दूसरा रूप सामाजिक व्यवहार के समय का। एक ही व्यक्ति उपासना के समय वीतराग की प्रतिमूर्ति बन जाता है और दूकान या कार्यालय में क्रूर बन जाता है। आचार्यश्री तुलसी ने धर्म के क्षेत्र में पनप रही इस द्विरूपता पर चिंतन कर धर्मक्रान्ति की आवाज उठाई। उसकी क्रियान्विति के लिए अणुव्रत का कार्यक्रम प्रस्तुत किया। उसकी पृष्ठभूमि में उनका चिंतन शाश्वत होने के साथ-साथ बहुत ही गुणीन है। अनैतिकता का मूल हेतु वैषम्य है। साम्य की स्थिति का निर्माण किए बिना नैतिकता को विकसित नहीं किया जा सकता।

## सर्वधर्म-समभाव और शास्त्रज्ञ

भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय धर्म के भिन्न-भिन्न स्वर उच्चारित कर रहे थे। धार्मिक जनता बहुत असमजस में थी। किस स्वर में धर्म का स्पर्श है और किसमें नहीं, यह निर्णय बहुत कठिन हो रहा था। प्रत्येक स्वर की पुष्टि के लिए पुराने शास्त्रों के साक्ष्य दिए जा रहे थे। उनके समर्थन में नए शास्त्र और नए भाष्य लिखे जा रहे थे। इस शास्त्राकीर्ण धर्म में जनता का प्रवेश नहीं हो रहा था। उस स्थिति में स्याद्वाद के अनुचितक मनीषियों ने धर्म और शास्त्र के विषय में नया दृष्टिकोण प्रस्तुत किया। उपाध्याय यशोविजयजी ने शास्त्रज्ञ की पहचान के लिए

तीन मानदण्ड प्रस्तुत किए—

१ अनेकान्त ।

२ मध्यस्थभाव ।

३ उपशम—कपाय की शान्ति ।

‘जो व्यक्ति मोक्ष को दृष्टि में रखते हुए अनेकान्त चक्षु से सब दर्शनों की तुल्यता को देखता है, वही शास्त्रज्ञ है ।’

मनुष्य में झुकाव की मनोवृत्ति होती है । वह अपने अनुकूल चिंतन और तर्क के प्रति झुक जाता है । झुकाव का कारण राग और द्वेष है । जिसमें राग-द्वेष के उपशमन की साधना नहीं होती, वह मध्यस्थ या तटस्थ नहीं हो सकता । मध्यस्थ भाव को प्राप्त किए बिना कोई भी व्यक्ति शास्त्रज्ञ नहीं हो सकता । उपाध्यायजी ने बताया—‘माध्यस्थ भाव से युक्त एक पद का ज्ञान भी प्रमाण है । माध्यस्थ्य शून्य शास्त्र-कोटि भी व्यर्थ है ।’<sup>१</sup> उनकी भाषा में मध्यस्थ भाव ही शास्त्र का अर्थ है । वह मध्यस्थ भाव से ही सही रूप में जाना जाता है ।<sup>२</sup>

शास्त्रज्ञ लोग धर्मवाद के स्थान पर विवाद को महत्त्व दे रहे थे । उनको लक्ष्य कर कहा गया—

शमार्थ सर्वशास्त्राणि, विहितानि मनीषिभि ।

स एव सर्वशास्त्रज्ञ, यस्य शान्त सदा मन ॥

‘मनीषियो ने शास्त्रों का निर्माण शान्ति के लिए किया । सब शास्त्रों को जाननेवाला वही है जिसका मन शान्त है ।’

धर्म के नाम पर अशान्ति को उभारने वाला शास्त्रज्ञ नहीं हो सकता । जो स्वयं अशान्त है वह भी शास्त्रज्ञ नहीं हो सकता ।

शास्त्रीय आग्रह करने वाले चिंतन के विकास में विश्वास नहीं करते । किन्तु वास्तविकता यह है कि विचार का बीज उर्वर मस्तिष्क में विकसित होता रहता है । मैंने विचार-बीज के विकास का संक्षिप्त इतिहास प्रस्तुत किया है । व्यापक सदर्भ में इसके शत-शत पल्लवन देखे जा सकते हैं ।

---

१ अध्यात्मोपनिषद् १।७

तेन स्याद्वादमालम्ब्य, सबदशनतुल्यताम् ।

मोक्षोद्देशाद् विशेषेण, य पश्यति स शास्त्रविद् ॥

२ अध्यात्मोपनिषद् १।७३

माध्यस्थ्यसहित ह्येकपदज्ञानपि प्रमा ।

शास्त्रकोटि वृथैवान्या, तथा चोक्त महात्मना ॥

३ अध्यात्मोपनिषद् १।७१

माध्यस्थ्यमेव शास्त्रार्थो, येन तच्चारु सिध्यति ।

स एव धर्मवाद स्या-दन्यद् बालिशवल्गनम् ॥

१३२ जैन दर्शन मनन और भीमासा

२

दर्शन





### दर्शन की परिभाषा

यह ससार अनादि-अनन्त है। इसमें सयोग-वियोगजन्य सुख-दुःख की अविरल धारा बह रही है। उसमें गोता मारते-मारते जब प्राणी थक जाता है, तब वह शाश्वत आनन्द की शोध में निकलता है। वहाँ जो हेय और उपादेय की मीमांसा होती है, वही दर्शन बन जाता है<sup>१</sup>।

दर्शन का अर्थ है—तत्त्व का साक्षात्कार या उपलब्धि। सबसे प्रमुख तत्त्व आत्मा है। “जो आत्मा को जान लेता है, वह सबको जान लेता है।”<sup>२</sup>

अस्तित्व की दृष्टि से सब तत्त्व समान हैं किन्तु मूल्य की दृष्टि से आत्मा सब से अधिक मूल्यवान् तत्त्व है। मूल्य का निर्णय आत्मा पर ही निर्भर है<sup>३</sup>। वस्तु का अस्तित्व स्वयंजात होता है किन्तु उसका मूल्य चेतना से सम्बद्ध हुए बिना नहीं होता। ‘गुलाब का फूल लाल है’—कोई जाने या न जाने किन्तु ‘गुलाब का फूल मन हरने वाला है’—यह बिना जाने नहीं होता। वह तब तक मनहर नहीं, जब तक किसी आत्मा को वैसा न लगे। ‘दूध सफेद है’—इसके लिए चेतना से सम्बन्ध होना आवश्यक नहीं, किन्तु ‘बहु उपयोगी है’—यह मूल्य विषयक निर्णय चेतना से सम्बन्ध स्थापित हुए बिना नहीं होता। तात्पर्य यह है कि मनोहारी, उपयोगी, प्रिय-अप्रिय आदि मूल्यांकन पर निर्भर है। आत्मा द्वारा अज्ञात वस्तु-

१ आचरामवृत्ति, १।१, उपोद्घात

इह हि रागद्वेषमोहाद्यभिभूतेन सर्वेणापि ससारिजन्तुना शारीरमानसाज्जे कातिकटुकु खो-  
पनिपातपीडितेन तदपनयनाय हेयोपादेयपरिज्ञाने यत्नोविधेयः । स च न विशिष्टविवेक  
भूते ।

२ बृहदारण्यक उपनिषद्, २।४।६

आत्मनि विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति

३ यही, २।४।५

न सर्वस्य कामाय प्रियं भवति, आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति

वृत्त अस्तित्व के जगत् में रहते हैं। उनका अस्तित्व-निर्णय और मूल्य-निर्णय—ये दोनों आत्मा द्वारा ज्ञान होने पर होते हैं। 'वस्तु का अस्तित्व है'—इसमें चेतना की कोई अपेक्षा नहीं किन्तु वस्तु जब ज्ञेय बनती है, तब चेतना द्वारा उसके अस्तित्व का निर्णय होता है। यह चेतना का साथ वस्तु के सम्बन्ध की पहली कोटि है। दूसरी कोटि में उसका मूल्यांकन होता है, तब वह हेय या उपादेय बनती है। उक्त विवेचन के अनुसार दर्शन के दो कार्य हैं

१ वस्तुवृत्त विषयक निर्णय।

२ मूल्य विषयक निर्णय।

ज्ञेय, हेय और उपादेय—इस त्रिपुटी से इसी तत्त्व का निर्देशन मिलता है। यही तत्त्व 'ज्ञपरिज्ञा और प्रत्याख्यानपरिज्ञा'—इस बुद्धिद्वय से मिलता है। जैन दर्शन में यथार्थज्ञान ही प्रमाण माना जाता है। कारण यही है कि वस्तुवृत्त के निर्णय (प्रिय वस्तु के स्वीकार और अप्रिय वस्तु के अस्वीकार) में वही क्षम है।

एक विचार आ रहा है—दर्शन को यदि उपयोगी बनना हो तो उसे वस्तु-वृत्तों को खोजने की अपेक्षा उनके प्रयोजन अथवा मूल्य को खोजना चाहिए।

भारतीय दर्शन इन दोनों शाखाओं को छूता रहा है। उसने जैसे अस्तित्व-विषयक समस्या पर विचार किया है, वैसे ही अस्तित्व से सम्बन्ध रखने वाली मूल्यों की समस्या पर भी विचार किया है। ज्ञेय, हेय और उपादेय का ज्ञान उसी का फल है।

## मूल्य-निर्णय की दृष्टियाँ

मूल्य-निर्णय की तीन दृष्टियाँ हैं

१ सैद्धान्तिक या बौद्धिक।

२ व्यावहारिक या नैतिक।

३ आध्यात्मिक, धार्मिक या पारमार्थिक।

वस्तुमात्र ज्ञेय है और अस्तित्व की दृष्टि से ज्ञेयमात्र सत्य है। सत्य का मूल्य सैद्धान्तिक होता है। यह आत्मानुभूति से परे नहीं होता। आत्म-विकास शिव है,

१ ठाण, ३। वत्ति—

सेण भन्ते ! सवणे किं फले ? णाण फले । सेण भन्ते णाणे किं फले ? विण्णाणफले ।  
ज्ञानम्—श्रुतज्ञानम्, विज्ञानम्—अर्थादीनां हेयोपादेयत्वविनिश्चय ।

२ आचारांगवृत्ति, १।१।१।१

सा च द्विधा—ज्ञपरिज्ञा, प्रत्याख्यानपरिज्ञा च । तत्र ज्ञपरिज्ञया सावद्यव्यापारेण व घो भवति—इत्येव भगवता परिज्ञा प्रवेदिता । प्रत्याख्यान-परिज्ञया च सावद्ययोगाबन्धहेतव प्रत्याख्येया, इत्येवरूपा चेति ।

यह आध्यात्मिक मूल्य है। पौद्गलिक साजसज्जा सौन्दर्य है, यह व्यावहारिक मूल्य है। एक व्यक्ति सुन्दर नहीं होता किन्तु आत्म-विकास होने के कारण वह शिव होता है। जो शिव नहीं होता, वह सुन्दर हो सकता है। मूल्य-निर्णय की तीन दृष्टियाँ स्थूल नियम है। व्यापक दृष्टि से व्यक्तियों की जितनी अपेक्षाएँ होती हैं, उतनी ही मूल्यांकन की दृष्टियाँ हैं। कहा भी है—

‘न रम्य नारम्य प्रकृतिगुणतो वस्तु किमपि,

प्रियत्व वस्तूना भवति च खलु ग्राहकवशात् ।’

—प्रियत्व और अप्रियत्व ग्राहक की इच्छा के अधीन हैं, वस्तु में नहीं। निश्चय-दृष्टि से न कोई वस्तु इष्ट है और न कोई अनिष्ट।

‘तानेवार्थान् द्विषत, तानेवार्थान् प्रलीयमानस्य।

निश्चयतोऽस्यानिष्ट, न विद्यते किञ्चिदिष्ट वा ।’

—एक व्यक्ति एक समय जिस वस्तु से द्वेष करता है, वही दूसरे समय उसी में लीन हो जाता है, इसलिए इष्ट-अनिष्ट किसे माना जाए ?

व्यवहार की दृष्टि में भोग-विलास जीवन का मूल्य है। अध्यात्म की दृष्टि में गीत-गान विलास मात्र है, नाटक विडम्बनाएँ हैं, आभूषण भार हैं और काम-भोग दुःख ।<sup>१</sup>

सौन्दर्य की कल्पना दृश्य-वस्तु में होती है। वह वर्ण, गंध, रस और स्पर्श—इस चतुष्टय से सम्पन्न होती है। वर्णादि चतुष्टय किसी में शुभ परिणामनवाला होता है और किसी में अशुभ परिणामनवाला। इसलिए सौन्दर्य-असौन्दर्य, अच्छाई-बुराई, प्रियता-अप्रियता, उपादेयता-हेयता आदि के निर्णय में वस्तु की योग्यता निमित्त बनती है। वस्तु के शुभ-अशुभ परमाणु मन के परमाणुओं को प्रभावित करते हैं। जिस व्यक्ति के शारीरिक और मानसिक परमाणुओं के साथ वस्तु के परमाणुओं का साम्य होता है, वह व्यक्ति उस वस्तु के प्रति आकृष्ट हो जाता है। दोनों का वैषम्य हो तो आकर्षण नहीं बनता। यह साम्य और वैषम्य देश, काल और परिस्थिति आदि के समवाय पर निर्भर है। एक देश, काल और परिस्थिति में जिस व्यक्ति के लिए जो वस्तु हेय होती है, वही दूसरे देश, काल और परिस्थिति में उपादेय बन जाती है। यह व्यावहारिक दृष्टि है। परमार्थ-दृष्टि में आत्मा ही सुन्दर है, वही अच्छी, प्रिय और उपादेय है। आत्म-व्यतिरिक्त सब वस्तु हेय हैं। इसलिए फलितार्थ होता है—‘दर्शन स्वात्मनिश्चिति’—अपनी आत्मा का जो

१ प्रशमरति प्रकरण, ५२।

२ उत्तरज्ज्ञयणाणि, १३।१६

सर्व विलयि गीय, सर्व नष्ट इयद्विय ।

सर्वे आभरणा भारा, सर्वे कामा दुहावहा ॥

निश्चय है, वही दर्शन है।

मूल्य के प्रत्येक निर्णय में आत्मा की सन्तुष्टि या असन्तुष्टि अन्तर्निहित होती है। अशुद्ध दशा में आत्मा का सन्तोष या असन्तोष भी अशुद्ध होता है। इसलिए इस दशा में होनेवाला मूल्यांकन नितान्त बौद्धिक या नितान्त व्यावहारिक होता है। वह शिवत्व के अनुकूल नहीं होता। शिवत्व के साधन तीन हैं—सम्यग् दर्शन, सम्यग् ज्ञान और सम्यग् चारित्र्य। यह श्रद्धा, ज्ञान और आचार की त्रिवेणी ही शिवत्व के अनुकूल है। यह आत्मा की परिक्रमा किये चलती है—

‘दर्शन आत्मा का निश्चय है।

बोध आत्मा का ज्ञान है।

चारित्र्य आत्मा में स्थिति या रमण है।’

यही तत्त्व आचार्य शंकर के शब्दों में मिलता है<sup>१</sup>।

यह आध्यात्मिक रत्नत्रयी है। इसी के आधार पर जैन दर्शन कहता है—आत्मव हेय है और सवर उपादेय। बौद्ध दर्शन के अनुसार दुःख हेय है और मार्ग उपादेय। वेदान्त के अनुसार अविद्या हेय है और विद्या उपादेय। इसी प्रकार सभी दर्शन हेय और उपादेय की सूची लिए हुए चलते हैं।

हेय और उपादेय की जो अनुभूति है, वह दर्शन है। अगम्य को गम्य बनाने-वाली विचार-पद्धति भी दर्शन है। इस परिभाषा के अनुसार महापुरुषों (आप्तजनों) की विचार-पद्धति भी दर्शन है। तत्त्व उपलब्धि की दृष्टि से दर्शन एक है। विचार-पद्धतियों की दृष्टि में वे (दर्शन) अनेक हैं।

## दर्शन की प्रणाली

दर्शन की प्रणाली युक्ति पर आधारित होती है। दर्शन तत्त्व के गुणों से सम्बन्ध रखता है, इसीलिए उसे तत्त्व का विज्ञान कहना चाहिए। युक्ति विचार का विज्ञान है। तत्त्व पर विचार करने के लिए युक्ति या तर्क का सहारा अपेक्षित होता है। दर्शन के क्षेत्र में तार्किक प्रणाली के द्वारा पदार्थ, आत्मा, अनात्मा, गति, स्थिति, मनन, अवकाश, पुद्गल, जीवन, मस्तिष्क, जगत्, ईश्वर आदि तथ्यों की व्याख्या, आलोचना, स्पष्टीकरण या परीक्षा की जाती है। इसीलिए एकांगी दृष्टि से दर्शन की अनेक परिभाषाएँ मिलती हैं

१ पञ्चास्तिकाय, १७०।

दर्शन निश्चयं पुंति, बोधस्तद्बोध इष्यते।

स्थितिरर्त्तव चारित्र्यमिति योग शिवाश्रयः॥

२ शंकर भाष्य, १।१।१

ब्रह्मावगतिर्हि पुरुषार्थ

नि शेषससारबीज, अविद्याधननिवहगात्। तस्माद् ब्रह्म विजिज्ञासितयम्।

१ जीवन की बौद्धिक मीमांसा दर्शन है।

२ जीवन की आलोचना दर्शन है।

इनमें पूर्णता नहीं किन्तु अपूर्णता में भी सत्याण आवश्यक है।

## आस्तिक दर्शन की भित्ति—आत्मवाद

“अनेक व्यक्ति यह नहीं जानते कि मैं कहा से आया हूँ ? मेरा पुनर्जन्म होगा या नहीं ? मैं कौन हूँ ? यहाँ से फिर कहा जाऊगा ?”

इस जिज्ञासा से दर्शन का जन्म होता है। धर्म दर्शन की मूल-भित्ति आत्मा है। यदि आत्मा है तो वह है, नहीं तो नहीं। यही मे आत्म-तत्त्व आस्तिकों का आत्मवाद बन जाता है। वाद की स्थापना के लिए दर्शन और उसकी सच्चाई के लिए धर्म का विस्तार होता है।

अज्ञानी क्या करेगा जब कि उसे श्रेय और पाप का ज्ञान भी नहीं होता इसलिए पहले सत्य को जानो और वाद में उसे जीवन में उतारो।

भारतीय दार्शनिक पार्श्वार्थ्य दार्शनिक की तरह केवल सत्य का ज्ञान ही नहीं चाहता, वह चाहता है मोक्ष। मैत्रेयी याज्ञवल्क्य से कहती है—“जिमसे मैं अमृत नहीं बनती, उसे लेकर क्या करूँ ? जो अमृतत्व का साधन हो वही मुझे बताओ।”<sup>१</sup> कमलावती इक्षुकार को सावधान करती है—“हे नरदेव ! धर्म के सिवाय अन्य कोई भी वस्तु त्राण नहीं है।”<sup>२</sup> मैत्रेयी अपने पति में मोक्ष के साधन-भूत अध्यात्म-ज्ञान की याचना करती है और कमलावती अपने पति को धर्म का सहृदय बताती है। इस प्रकार धर्म की आत्मा में प्रविष्ट होकर वह आत्मवाद अध्यात्मवाद बन जाता है। यही स्वर उपनिषद् के ऋषियों की वाणी में से निकला—“आत्मा ही दर्शनीय, श्रवणीय, मननीय और ध्यान किए जाने योग्य है।”<sup>३</sup> तत्त्व यही है कि दर्शन का प्रारम्भ आत्मा से होता है और अन्त मोक्ष में।

१ भाष्यारो, १।२

एवमेवेति नो जात भवति—

अल्पि मे आया उववाइए,

पल्पि मे आया उववाइए,

के अहं आमी ?

के वा इओ पुओ इह पेच्छा भविग्गामि ?

२ यनाहं नामुता म्या कि तेन पुयामि।

यदेय भगवाम् पेद सदेव मे भूहि।

३ उत्तरज्जायणाणि, १४।६०

एको हू धम्मो नरदेवताण, न विज्जए अन्नमिहेहं कि।च।

४ बृहदारण्यक उपनिषद्, २।४।१५

आत्मा या ऋते इष्टस्य प्राण्यो मन्यो निदिष्यान्तिथ्य।

सत्य का ज्ञान उसका शरीर है और सत्य का आचरण उसकी आत्मा ।

## दर्शन

धर्म-मूलक दर्शन का विचार चार प्रश्नों पर चलता है

१ वन्ध

१ वन्ध-हेतु (आस्रव)

३ मोक्ष

४ मोक्ष-हेतु (सवर-निर्जरा)

सक्षेप में तत्त्व दो हैं—आस्रव और सवर । इसीलिए काल-क्रम के प्रवाह में बार-बार यह वाणी मुखरित हुई है

‘आम्रदो भवहेतु स्यात् सवरो मोक्षकारणम् ।

इतीयमार्हती दृष्टिरन्यदस्या प्रपञ्चनम् ॥”

यही तत्त्व वेदान्त में अविद्या और विद्या शब्द के द्वारा कहा गया है

‘अविद्या वन्धहेतु स्यात्, विद्या स्यात् मोक्षकारणम् ।

ममेति बध्यते जन्तु, न ममेति विमुच्यते ॥’

बौद्ध दर्शन के चार आर्य-सत्य और क्या हैं ? यही तो हैं

१ दुःख—हेय ।

२ समुदय—हेयहेतु ।

३ मार्ग—हानोपाय या मोक्ष-उपाय ।

४ निरोध—हान या मोक्ष ।

यही तत्त्व हमें पातञ्जल-योगसूत्र और व्यास-भाष्य में मिलता है ।<sup>१</sup> योग-दर्शन भी यही कहता है—विवेकी के लिए यह सयोग दुःख है और दुःख हेय है ।<sup>२</sup> त्रिविध दुःख के थपेड़ों से थका हुआ मनुष्य उसके नाश के लिए जिज्ञासु बनता है<sup>३</sup> ।

‘नृणामेको गम्यस्त्वमसि खलु नानापथजुषाम्’—गम्य एक है, उसके मार्ग अनेक । सत्य एक है, शोध-पद्धतियाँ अनेक । सत्य की शोध और सत्य का आचरण धर्म है । सत्य-शोध की सस्थाएँ, सम्प्रदाय या समाज हैं । वे धर्म नहीं हैं । सम्प्रदाय

---

१ बीतराग स्तोत्र, १६।६ ।

२ व्यास भाष्य, २।१५

यथा चिकित्साशास्त्रं चतुष्व्यूहम्—रोगो, रोगहेतु आरोग्य, भ्रंशजम् इति, एवमिदमपि शास्त्रं चतुष्व्यूहम्—तदयथा—ससार ससार-हेतु, मोक्षो, मोक्षोपाय इति ।

३ योगसूत्र, २।१५।१६

दुःखमेव सर्वं विवेकिन हेयं दुःखमनागतम् ।

४ सांख्यकारिका, १

दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ ।

अनेक बन गए पर सत्य अनेक नहीं बना। सत्य शुद्ध, नित्य और शाश्वत होता है। साधन के रूप में वह है अहिंसा और साध्य के रूप में वह है मोक्ष।

## दुःख से सुख की ओर

मोक्ष और क्या है? दुःख से सुख की ओर प्रस्थान और दुःख से मुक्ति। निर्जरा—आत्म-शुद्धि सुख है। पाप-कर्म दुःख है<sup>१</sup>। भगवान् महावीर की दृष्टि पाप के फल पर नहीं, पाप की जड़ पर प्रहार करती है। वे कहते हैं—‘मूल का छेद करो। काम-भोग क्षण मात्र सुख है, बहुत काल तक दुःख देने वाले हैं। यह ससार मोक्ष के विपक्ष है इसलिए ये सुख नहीं हैं।’ ‘दुःख सबको अप्रिय है। ससार दुःखमय है।’ जन्म दुःख है, बुढ़ापा दुःख है और मृत्यु दुःख है। आत्म-विकास की जो पूर्ण दशा है, वहां न जन्म है, न मृत्यु है, न रोग है और न जरा।

## मोक्ष

दर्शन का विचार जहां से चलता है और जहां रुकता है—आगे-पीछे वही आता है—वन्ध और मोक्ष। मोक्ष-दर्शन के विचार की यही मर्यादा है। और जो विचार होता है वह इनके परिवार के रूप में होता है। भगवान् महावीर ने दो प्रकार की प्रज्ञा बताई—‘ज्ञ’ और ‘प्रत्याख्यान’—जानना और छोड़ना। ज्ञेय सब पदार्थ हैं। आत्मा के साथ जो विजातीय सम्बन्ध है, वह हेय है। उपादेय हेय से भिन्न कुछ भी नहीं है। आत्मा का अपना रूप सत्-चित् और आनन्दघन है। हेय नहीं छूटता तब तक वह छोड़ने-लेने की उलझन में फसा रहता है। हेय छूटते ही यह अपने रूप में आ जाता है। फिर बाहर से न कुछ लेता है और न कुछ लेने की उसे अपेक्षा होती है।

शरीर छूट जाता है। शरीर के धर्म छूट जाते हैं। शरीर के मुख्य धर्म चार हैं

- १ आहार
- २ श्वास-उच्छ्वास
- ३ वाणी
- ४ चिन्तन।

ये रहते हैं तब ससार चलता है। ससार में विचारों और सम्पर्कों का ताता जुड़ा रहता है। इसीलिए जीवन अनेक रस-वाही बन जाता है।

<sup>१</sup> भगवती, ७।८

जो निज्जिण्णे से सुहे, पावे कम्मे जेय कडे जेय कज्जइ कज्जिस्सइ-सब्बे से दुक्खे।



## सत्य की परिभाषा

प्रश्न है कि सत्य क्या है ? जैन आगम कहते हैं—‘वही सत्य है जो जिन (आप्त और वीतराग) ने कहा है।’ वैदिक सिद्धान्त में भी यही लिखा है—‘आत्मा जैसे गूढ़ तत्त्व का क्षीणदोषयति (वीतराग) ही साक्षात्कार करते हैं।’ उनकी वाणी अध्यात्मवादी के लिए प्रमाण है। क्योंकि वीतराग अन्यथाभापी नहीं होते। जैसे कहा है—‘असत्य बोलने के मूल कारण तीन हैं—गग, द्वेष और मोह। जो व्यक्ति क्षीणदोष है—दोषतन्त्रों से मुक्त हो चुका, वह फिर कभी असत्य नहीं बोलता।’

वीतराग अन्यथाभापी नहीं होते—यह हमारे प्रतिपाद्य का दूसरा पहलू है। इससे पहले उन्हें पदार्थ-समूह का यथार्थ ज्ञान होना आवश्यक है। यथार्थ ज्ञान उसी को होता है जो निरावरण हो। निरावरण यानी यथार्थद्रष्टा। वीतराग-वाक्य यानी यथार्थवक्तृत्व। ये दो प्रतिज्ञाएँ हमारी सत्यमूलक धारणा की समानान्तर रेखाएँ हैं। इन्हीं के आधार पर हमने आप्त के उपदेश को आगम-सिद्धान्त माना है।<sup>१</sup> फलितार्थ यह हुआ कि यथार्थज्ञाता एव यथार्थवक्ता से हमें जो कुछ मिला वही सत्य है।

स्वतन्त्र विचारकों का खयाल है कि दार्शनिक परम्परा के आधार पर ही भारत में अन्धविश्वास जन्मा। प्रत्येक मनुष्य के पाम बुद्धि है, तर्क है, अनुभव है, फिर वह क्यों ऐसा स्वीकार करे कि यह अमुक व्यक्ति या अमुक शास्त्र की वाणी है, इसलिए सत्य ही है। वह क्यों न अपनी ज्ञान-शक्ति का लाभ उठाए। महात्मा बुद्ध ने अपने शिष्यों से कहा—‘किसी ग्रन्थ को स्वतः प्रमाण न मानना, अन्यथा बुद्धि और अनुभव की प्रामाणिकता जाती रहेगी।’ इस उलझन को पार करने के लिए हमें दर्शन-विकास के इतिहास पर विहगम दृष्टि डालनी होगी।

## दर्शन की उत्पत्ति

वैदिकों का दर्शन-युग उपनिषद्काल से शुरू होता है। आधुनिक अन्वेषकों के मतानुसार लगभग चार हजार वर्ष पूर्व उपनिषदों का निर्माण होने लग गया था। लोकमान्य तिलक ने मैट्र्युपनिषद् का रचनाकाल ईसा से पूर्व १८८० से

१ भगवती

तमेव सञ्च निस्सक ज जिण्हि पवेइय ।

२ मुण्डक उपनिषद्, २।५

मत्पेन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा, सम्पज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम् । अन्तः शरीरे ज्योतिर्मयो हि शुभ्रो, य पश्यन्ति यतयः क्षीणदोषा ॥

३ प्रमाणनयतत्त्वालोचनकार ४।४

अभिधेय वस्तु यथावस्थित यो जानाति यथाज्ञानञ्चाभिधत्ते स आप्तः ।

१६८० के बीच माना है। बौद्धों का दार्शनिक युग ईसा से पूर्व पाचवीं शताब्दी में शुरू होता है। जैनो के उपलब्ध दर्शन का युग भी यही है, यदि हम भगवान् पार्श्वनाथ की परम्परा को इससे न जोड़ें। यहाँ यह बताना अनावश्यक न होगा कि हमने जिस दार्शनिक युग का उल्लेख किया है, उसका दर्शन की उत्पत्ति से सम्बन्ध है। वस्तुवृत्त्या वह निर्दिष्टकाल आगम प्रणयनकाल है। किन्तु दर्शन की उत्पत्ति आगमो से हुई है, इस पर थोड़ा आगे चलकर कुछ विशद रूप में बताया जाएगा। इसलिए प्रस्तुत विषय में उस युग को दार्शनिक युग की सज्ञा दी गई है। दार्शनिक ग्रन्थों की रचना तथा पुष्ट प्रामाणिक परम्पराओं के अनुसार तो वैदिक, जैन और बौद्ध प्रायः सभी का दर्शन-युग लगभग विक्रम की पहली शताब्दी या उससे एक शती पूर्व प्रारम्भ होता है। उससे पहले का युग आगम-युग ठहरता है। उसमें ऋषि उपदेश देते गए और वे उनके उपदेश 'आगम' बनते गए। अपने प्रवर्तक ऋषि को सत्य-द्रष्टा कहकर उनके अनुयायियों द्वारा उनका समर्थन किया जाता रहा। ऋषि अपनी स्वतन्त्र वाणी में बोलते हैं—“मैं यो कहता हूँ।”<sup>१</sup> दार्शनिक युग में यह बदल गया। दार्शनिक बोलता है—“इसलिए यह यो है।” आगम-युग श्रद्धा-प्रधान था और दर्शन-युग परीक्षा-प्रधान। आगम-युग में परीक्षा की और दर्शन-युग में श्रद्धा की अत्यन्त उपेक्षा नहीं हुई। हो भी नहीं सकती। इस बात की सूचना के लिए ही यहाँ श्रद्धा और परीक्षा के आगे प्रधान शब्द का प्रयोग किया गया है। आगम में प्रमाण के लिए पर्याप्त स्थान सुरक्षित है। जहाँ हमें आज्ञारुचि एवं सक्षेपरुचि का दर्शन होता है, वहाँ विस्ताररुचि भी उपलब्ध होती है। इन रुचियों के अध्ययन में हम इस निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि दर्शन-युग या आगम-युग अमुक-अमुक समय नहीं किन्तु व्यक्तियों की योग्यता है। दार्शनिक युग अर्थात् विस्तार-रुचि की योग्यतावाला व्यक्ति, आगम-युग अर्थात् आज्ञारुचि या सक्षेपरुचिवाला व्यक्ति। प्रकारान्तर से देखें तो दार्शनिक युग यानी विस्तार-रुचि, आगमिक युग यानी आज्ञारुचि। दर्शन के हेतु बतलाते हुए वैदिक ग्रन्थकारों ने लिखा है—“श्रौत वाक्य सुनना, युक्ति द्वारा उनका मनन करना, मनन के बाद सतत-चिन्तन करना—ये सब दर्शन के हेतु हैं।”<sup>२</sup> विस्तार-रुचि की व्याख्या में जैन सूत्र कहते हैं—“द्रव्यो के सब पर्याय प्रत्यक्ष-परोक्ष आदि प्रमाण और नैगम आदि नय (समीक्षक दृष्टियों) से जो जानता है, वह विस्तार-रुचि है।”<sup>३</sup> इसलिए

१ आयारो, १।१।१८, ४।१ आदि-आदि—  
से वेमि।

२ श्रौतव्य श्रुतिवाक्येभ्यः, मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः ।  
मत्वा च गतत ध्येय, एते दर्शनहेतवः ॥

३ उत्तरजलपणानि २८।२४.

एवमाणसम्भावो, सर्वपमाणेहि जस्स डवत्तदो ।

सङ्गाहि नयविहिहि, वित्थाररुद्धि नायव्वो ॥

यह व्याप्ति बन सकती है कि आगम मे दर्शन है और दर्शन मे आगम । तात्पर्य की दृष्टि से देखें तो अल्पबुद्धि व्यक्ति के लिए आज भी आगम-युग है और विशद-बुद्धि व्यक्ति के लिए पहले भी दर्शन-युग था । किन्तु एकान्तत यो मान लेना भी सगत नहीं होता । चाहे कितना ही अल्पबुद्धि व्यक्ति हो, कुछ न कुछ तो उसमे परीक्षा का भाव होगा ही । दूसरी ओर विशद-बुद्धि के लिए भी श्रद्धा आवश्यक होगी ही । इसीलिए आचार्यों ने बताया है कि आगम और प्रमाण, दूसरे शब्दों मे श्रद्धा और युक्ति—इन दोनों के समन्वय से ही दृष्टि मे पूर्णता आती है, अन्यथा सत्यदर्शन की दृष्टि अधूरी ही रहेगी ।

विश्व मे दो प्रकार के पदार्थ हैं—इन्द्रिय विषय और अतीन्द्रिय विषय । ऐन्द्रियिक पदार्थों को जानने के लिए युक्ति और अतीन्द्रिय पदार्थों को जानने के लिए आगम—ये दोनों मिल हमारी सत्योन्मुख-दृष्टि को पूर्ण बनाते हैं ।<sup>१</sup> यहा हमे अतीन्द्रिय को अहेतुगम्य पदार्थ के अर्थ मे लेना होगा, अन्यथा विषय की सगति नहीं होती, क्योंकि युक्ति के द्वारा भी बहुत सारे अतीन्द्रिय पदार्थ जाने जाते हैं । सिर्फ अहेतुगम्य पदार्थ ही ऐसे हैं, जहा कि युक्ति कोई काम नहीं करती । हमारी दृष्टि के दो अंगों का आकार भावों की द्विविधता है । ज्ञेयत्व की अपेक्षा पदार्थ दो भागों मे विभक्त होते है—हेतुगम्य और अहेतुगम्य । जीव का अस्तित्व हेतुगम्य है—स्वसवेदन-प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाणों से उसकी सिद्धि होती है । रूप को देखकर रस का अनुमान, सधन बादलों को देखकर वर्षा का अनुमान होता है, यह हेतुगम्य है । पृथ्वीकायिक जीव श्वास लेते हैं, यह अहेतुगम्य है । अभव्य जीव मोक्ष नहीं जाते किन्तु क्यों नहीं जाते, इसका युक्ति के द्वारा कोई कारण नहीं बताया जा सकता । सामान्य युक्ति मे भी कहा जाता है—‘स्वभावे तार्किका भग्ना’—स्वभाव के सामने कोई प्रश्न नहीं होता । अग्नि जलती है, आकाश नहीं, यहा तर्क के लिए स्थान नहीं है ।

आगम और तर्क का जो पृथक्-पृथक् क्षेत्र बतलाया है, उसको मानकर चले बिना हमे सत्य का दर्शन नहीं हो सकता । वैदिक साहित्य में भी सम्पूर्ण दृष्टि के लिए उपदेश और तर्कपूर्ण मनन तथा निदिध्यासन की आवश्यकता बतलायी है<sup>२</sup> । जहा श्रद्धा या तर्क का अतिरंजन होता है, वहा ऐकान्तिकता आ जाती है । उससे अभिनिवेश, आग्रह या मिथ्यात्व पनपता है । इसीलिए आचार्यों ने बताया है कि

१ भागमश्चोपपत्तिश्च सम्पूर्णं दृष्टिकारणम् ।

अतीन्द्रियाणामर्थानां, सदभावप्रतिपत्तये ॥

२ शुक्ररहस्य, ३।१३

श्रवण तु गुरो पूर्वं, मनन तदनन्तरम् ।

निदिध्यामनमित्येतत्, पूणबोधस्य कारणम् ॥

“जो हेतुवाद के पक्ष में हेतु का प्रयोग करता है, आगम के पक्ष में आगमिक है, वही स्वसिद्धान्त का जानकार है। जो इससे विपरीत चलता है, वह सिद्धान्त का विराधक है।

## आगम—तर्क की कसौटी पर

यदि कोई एक ही द्रष्टा ऋषि या एक ही प्रकार के आगम होते तो आगमों को तर्क की कसौटी पर चढ़ने की घड़ी न आती। किन्तु अनेक मतवाद हैं, अनेक ऋषि। किसकी बात मानें, किसकी नहीं, यह प्रश्न लोगों के सामने आया। धार्मिक मतवादों के इस पारस्परिक संघर्ष में दर्शन का विकास हुआ।

भगवान् महावीर के समय में ३६३ मतवादों का उल्लेख मिलता है। बाद में उनकी शाखा-प्रशाखाओं का विस्तार होता गया। स्थिति ऐसी बनी कि आगम की साक्षी से अपने सिद्धान्तों की सच्चाई बनाये रखना कठिन हो गया। तब प्रायः सभी प्रमुख मतवादों ने अपने तत्त्वों को व्यवस्थित करने के लिए युक्ति का सहारा लिया। ‘विज्ञानमय आत्मा का श्रद्धा ही सिर है’—यह सूत्र ‘वेदवाणी की प्रकृति बुद्धिपूर्वक है’ इससे जुड़ गया<sup>१</sup>। ‘जो द्विज धर्म के मूल श्रुति और स्मृति का तर्कशास्त्र के सहारे अपमान करता है वह नास्तिक और वेदनिन्दक है। साधुजनों को उसे समाज से निकाल देना चाहिए’<sup>२</sup>। इसका स्थान गौण होता चला गया और ‘जो तर्क से वेदार्थ का अनुसन्धान करता है, वही धर्म को जानता है, दूसरा नहीं’ इसका स्थान प्रमुख हो चला। आगमों की सत्यता का भाग्य तर्क के हाथ में आ गया। चारों ओर ‘वादे वादे जायते तत्त्वबोध’—यह उक्ति गूँजने लगी। वही धर्म सत्य माना जाने लगा, जो कष्ट, छेद और ताप सह सके। परीक्षा के सामने अमुक व्यक्ति या अमुक व्यक्ति की वाणी का आधार नहीं रहा, वही व्यक्ति के आगे युक्ति की उपाधि लगानी पड़ी—‘युक्तिमद् वचनं यस्य तस्य कार्यं परिग्रहम्’<sup>३</sup>।

भगवान् महावीर, महात्मा बुद्ध या महर्षि व्यास की वाणी है, इसलिए सत्य है या इसलिए मानो, यह बात गौण हो गई। ‘हमारा सिद्धान्त युक्तियुक्त है, इसलिए सत्य है’—इसका प्राधान्य हो गया।

१ तैत्तिरीय उपनिषद्

तस्य श्रद्धैव शिरः ।

२ वैशेषिक दर्शन

बुद्धिपूर्वा वाक् प्रकृतिर्वेदे ।

३ मनुस्मृति, २।११

योऽवमन्येत भूले, हेतुशास्त्राश्रयाद् द्विजः ।

स साधुभिर्वहिष्कार्यो, नास्तिको वेदनिन्दकः ॥

## तर्क का दुरुपयोग

ज्यो-ज्यो धार्मिकों में मन-विस्तार की मांग बढ़ती गई, न्यो-न्यो तर्क का क्षेत्र व्यापक बनता चला गया। न्यायमूत्रकार ने वाद, जल्प और वितण्डा को तन्त्र बताया<sup>१</sup>। वाद तो तो प्रायः सभी दशनों में स्थान मिला<sup>१</sup>। जय-भगजय की व्यवस्था भी मान्य हुई, मने ही उसके उद्देश्य में कुछ अन्तर रहा हो। आचार्य और शिष्य के बीच होनेवाली तत्त्वज्ञान के क्षेत्र में वाद फिर भी विणुद्ध रहा। विन्नु जगत् दो विरोधी मतानुयायियों में घर्षा होती, वहाँ वाद अधमवाद में भी अधिक विज्ञान प्र जाता। मण्डन मिश्र और जगन्नाथ ने बीच हुए वाद का वर्णन इसका ज्वलन्त प्रमाण है<sup>२</sup>। आचार्य मिद्धमेन ने महान् तादृक् होते हुए भी गुणवाद के विपक्ष में विचार व्यक्त करते हुए लिखा है कि "श्रेयम् और वाद की दिशाएं भिन्न हैं।"<sup>३</sup>

भारत में पारम्परिक विरोध करने में गुण तर्कवाद का प्रमुख हाथ है। 'तर्कान्प्रतिष्ठ श्रुतयो विभिन्ना, नैको मुनियस्य वचः प्रमाणम्'—दुष्टिष्टिर के ये उद्गार तर्क की अस्मिता और मतवादों की बहुमता में उत्पन्न हुई जटिलता के सूचक हैं। मध्ययुगवृत्तिवाले आचार्य जहाँ तक की उपयोगिता मानते थे, वहाँ गुण तर्कवाद के विरोधी भी थे।<sup>४</sup>

प्रस्तुत विषय का उपसंहार करने में पूव हमें उन पर दृष्टि डालनी होगी,

### १ वायस्य, १११

प्रमाणप्रमेयमशयप्रयोजनदृष्टावृत्तिद्वान्तावयवतन्निर्णयवादजल्प वितण्डा  
हृत्वाभासतन्त्रजालिप्रहस्यानां तत्त्वज्ञानाद् नि श्रेयसाधिगमः ।

### २ धमवादोऽयम्,

विपक्षो धमवादस्य, तत्तत्तद्वध्यपक्षया ।

प्रस्तुतार्थोपयोगेय, धमताधनतक्षणः ।

### ३ शबर दिग्विजय ।

### ४ वादद्वालिनिना, ७

अथ एव श्रयास्ययत एव विचरन्ति वादिवृषा ।

वाक्-नरम्भ मवचिदपि न जगद मुनि तिवोपायम् ॥

### ५ वागदृष्टि समुच्चय, १४३-१४५

यत्नानुमितोऽप्यय, मुशलेरनुमातुमि ।

अभिगुगतत रैरन्य - रयथैवोपपद्यत ॥

शायेरन् हतुयादेन, पदार्था यद्यतीन्द्रिया ।

कालेनैतायता प्राज्ञै, कृत स्यात्तेषु निश्चय ॥

न चैतदेव यत्तस्मात्, शुकतकप्रहो महान् ।

मिथ्याभिमानहतुस्वात्, त्याज्य एव ममूषुमि ॥

जो सत्य के दो रूप हमें इस विवरण से मिलते हैं—

१ आगम को प्रमाण माननेवालों के मतानुसार जो सर्वज्ञ ने कहा है वह तथा जो सर्वज्ञकथित और युक्ति द्वारा समर्थित है वह सत्य है।

२ आगम को प्रमाण न माननेवालों के मतानुसार जो तर्कसिद्ध है वही सत्य है।

किन्तु सूक्ष्म, व्यवहित, अतीन्द्रिय तथा स्वभावसिद्ध पदार्थों की जानकारी के लिए युक्ति कहा तक कार्य कर सकती है, यह श्रद्धा को सर्वथा अस्वीकार करनेवालों के लिए चिन्तनीय है। हम तर्क की ऐकान्तिकता को दूर कर दें तो वह सत्य-सधानात्मक प्रवृत्ति के लिए दिव्य-चक्षु है। धर्म-दर्शन आत्म-शुद्धि और तत्त्व-व्यवस्था के लिए ह, आत्मवचना या दूसरों को जाल में फसाने के लिए नहीं, इसलिए दर्शन का क्षेत्र सत्य का अन्वेषण होना चाहिए। भगवान् महावीर के शब्दों में 'सत्य ही लोक में सारभूत है'।<sup>१</sup> उपनिषद्कार के शब्दों में 'सत्य ही ब्रह्मविद्या का अधिष्ठान और परम लक्ष्य है'।<sup>२</sup> 'आत्महितेच्छु पुरुष असत्य चाहे वह कही हो, को छोड़, सत्य को ग्रहण करे।' कवि भोजयति की यह माध्यस्थ्यपूर्ण उक्ति प्रत्येक तार्किक के लिए मननीय है।

## दर्शन का मूल

तार्किक विचार-पद्धति, तत्त्वज्ञान, विचारप्रयोजकज्ञान अथवा परीक्षा-विधि का नाम दर्शन है। उसका मूल उद्गम कोई एक वस्तु या सिद्धान्त होता है। जिस वस्तु या सिद्धान्त को लेकर यौक्तिक विचार किया जाए, वह (विचार) दर्शन बन जाता है—जैसे राजनीति-दर्शन, समाज-दर्शन, आत्म-दर्शन, धर्म-दर्शन आदि-आदि।

यह सामान्य स्थिति या आधुनिक स्थिति है। पुरानी परिभाषा इतनी व्यापक नहीं है। ऐतिहासिक दृष्टि के आधार पर यह कहा जा सकता है कि दर्शन शब्द का प्रयोग सबसे पहले 'आत्मा से सम्बन्ध रखनेवाले विचार' के अर्थ में हुआ है। दर्शन यानी वह तत्त्व-ज्ञान जो आत्मा, कर्म, धर्म, स्वर्ग, नरक आदि का विचार करे।

१ प्रश्नव्याकरण, २

मरुच लोगम्भि सारभूय ।

२ केन उपनिषद् (चतुर्थ खण्ड ८)

सत्यमायतनम् ।

३ द्रव्यानुयोग तर्कणा

एकाग्रनाथाखिलतत्त्वरूपा, जिनेशगीविस्तरमाप तर्क ।

तत्रागम्यस्य त्वञ्ज सत्यमङ्गीकुस स्वयं स्वीयहितागिलापिन् ।

आगे चलकर बृहस्पति के लोकायत मत और अजितकेश-कम्बली के उच्छेद-वाद तथा तज्जीव-तच्छरीरवाद जैसी नास्तिक विचारधाराएँ सामने आयी। तब दर्शन का अर्थ कुछ व्यापक हो गया। वह सिर्फ आत्मा से ही सम्बद्ध नहीं रहा। व्यापक सन्दर्भ में दर्शन की परिभाषा हुई—

दर्शन अर्थात् विश्व की मीमांसा, अस्तित्व या नास्तित्व का विचार अथवा सत्य-शोध का साधन।

पाश्चात्य दार्शनिकों की, विशेषतः कार्ल मार्क्स की, विचारधारा के आविर्भाव ने दर्शन का क्षेत्र और अधिक व्यापक बना दिया। जैसा कि मार्क्स ने कहा है—  
“दार्शनिकों ने जगत् को समझने की चेष्टा की है, प्रश्न यह है कि उसका परिवर्तन कैसे किया जाए।” मार्क्स-दर्शन विश्व और समाज दोनों के तत्त्वों का विचार करता है। वह विश्व को समझने की अपेक्षा समाज को बदलने में दर्शन की अधिक सफलता मानता है। आस्तिकों ने समाज पर कुछ भी विचार नहीं किया, यह तो नहीं, किन्तु धर्म-कर्म की भूमिका में हटकर उन्होंने समाज को नहीं तोला। उन्होंने अभ्युदय की सर्वथा उपेक्षा नहीं की, फिर भी उनका अन्तिम लक्ष्य निश्चयसः रहा।

कहा भी है—

‘यदाभ्युदयिकञ्चैव, नैश्वेयसिकमेव च।

सुख साधयितुं मार्गं, दशयेत् तद् हि दर्शनम् ॥’

नास्तिक धर्म-कर्म पर तो नहीं रुके, किन्तु फिर भी उन्हें समाज-परिवर्तन की बात नहीं सूझी। उनका पक्ष प्रायः खण्डनात्मक ही रहा। मार्क्स ने समाज को बदलने के लिए ही समाज को देखा। आस्तिकों का दर्शन समाज से आगे चलता है। उसका लक्ष्य है शरीरमुक्ति—पूर्ण स्वतन्त्रता—मोक्ष।

नास्तिकों का दर्शन ऐहिक सुख-सुविधाओं के उपभोग में कोई खामी न रहे, इसलिए आत्मा का उच्छेद साधकर रक्क जाता है। मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का लक्ष्य है—समाज की वर्तमान अवस्था का सुधार। अब हम देखते हैं कि दर्शन शब्द जिस अर्थ में चला, अब उसमें नहीं रहा।

हरिभद्र सूरि ने वैकल्पिक दशा में चार्वाक मत को छह दर्शनों में स्थान दिया है। मार्क्स-दर्शन भी आज लब्धप्रतिष्ठ है, इसलिए इसको दर्शन न मानने का आग्रह करना सत्य से आखें मूढ़ने जैसा है।

## दर्शन की धाराएँ

दर्शनों की विविधता या विविध-विषयता के कारण ‘दर्शन’ का प्रयोग एकमात्र

आत्मविचार सम्वन्धी नहीं रहा। इसलिए अच्छा है कि विषय की सूचना के लिए उमके साथ मुख्यतया स्वविषयक विशेषण रहे। आत्मा को मूल मानकर चलने वाले दर्शन का मुख्यतया प्रतिपाद्य त्रिपय धर्म है। इसलिए आत्ममूलक दर्शन की 'धर्म-दर्शन' सज्ञा रखकर चलें तो विषय के प्रतिपादन में बहुत सुविधा होगी।

धर्म-दर्शन का उत्स आप्तवाणी (आगम) है। ठीक भी है। आधार-शून्य विचार-पद्धति किसका विचार करे ? सामने कोई तत्त्व नहीं तब किसकी परीक्षा करे ? प्रत्येक दर्शन अपने मान्य तत्त्वों की व्याख्या से शुरू होता है। सांख्य या जैन दर्शन, नैयायिक या वैशेषिक दर्शन, किसी को भी ले सब में स्वाभिमत तत्त्वों की ही परीक्षा है। उन्होंने अमुक-अमुक सख्यावद्ध तत्त्व क्यों माने, इसका उत्तर देना दर्शन का विषय नहीं, क्योंकि वह सत्यद्रष्टा तपस्वियों के साक्षात्-दर्शन का परिणाम है। माने हुए तत्त्व सत्य हैं या नहीं, उनकी सख्या सगत है या नहीं, यह बताना दर्शन का काम है। दार्शनिकों ने ठीक यही किया है। इसीलिए यह निस्कोच कहा जा सकता है कि दर्शन का मूल आधार आगम है। वैदिक निरुक्तकार इस तथ्य को एक घटना के रूप में व्यक्त करते हैं। ऋषियों के उत्क्रमण करने पर मनुष्यों ने देवताओं से पूछा—“अत्र हमारा ऋषि कौन होगा ? तब देवताओं ने उन्हें तर्क नामक ऋषि प्रदान किया।<sup>१</sup> संक्षेप में सार इतना ही है कि ऋषियों के समय में आगम का प्राधान्य रहा। उनके अभाव में उन्हीं की वाणी के आधार पर दर्शनशास्त्र का विकास हुआ।

## जैन दर्शन की आस्तिकता

जैन दर्शन परम अस्तिकवादी है। इसका प्रमाण है—अस्तिकवाद के चार अंगों की स्वीकृति। उसके चार विश्वास हैं—‘आत्मवाद, लोकवाद, कर्मवाद और क्रियावाद’।<sup>१</sup> भगवान् महावीर ने कहा—“लोक-अलोक, जीव-अजीव, धर्म-अधर्म, वन्द्य-मोक्ष, पुण्य-पाप, क्रिया-अक्रिया नहीं है, ऐसी सज्ञा मत रखो। किन्तु ये सब हैं, ऐसी सज्ञा रखो।”<sup>२</sup>

## श्रद्धा और युक्ति का समन्वय

यह निर्यन्त्र-प्रवचन श्रद्धालु के लिए जितना आप्तवचन है, उतना ही एक

१ पट्टहागम, पृ० ७८-९।

२ निरुक्त २।१२

मनुष्या वा ऋषिपूत्क्रामत्सु देवान्ब्रुवन् को न ऋषि भवतीति । तेभ्य एव तर्क-ऋषि प्रायच्छन् ।

३ आयारो, १।५

—से आयावाई, लोयावाई, कम्मावाई, किरियावाई ।

४ सूयगडो, २।५।१२-१६ ।



बुद्धिवादी के लिए युक्तिवचन । इसीलिए आगम-साहित्य में अनेक स्थानों पर इसे 'नैयायिक' (न्याय-संगत) कहा गया है<sup>१</sup> । जैन साहित्य में मुनि-वाणी को— 'नियोगपर्यनुयोगानर्हम्' (मुनेर्वच) नहीं कहा जाता । उसके लिए कसौटी भी मान्य है । भगवान् महावीर ने जहां श्रद्धावान् को 'मेधावी' कहा है, वहां 'मतिमन्' देख, विचार<sup>२</sup>—इस प्रकार स्वतन्त्रतापूर्वक सोचने-समझने का अवसर भी दिया है । यह सकेत उत्तरवर्ती आचार्यों की वाणी में यो पुनरावर्तित हुआ—'परोक्ष्य भिक्षवो ग्राह्य, मद्वचो न तु गौरवात् ।'

## मोक्ष-दर्शन

'एय पासगम्स दसण —यह द्रष्टा का दशन है ।

सही अर्थ में जैन दर्शन कोई वादविवाद लेकर नहीं चलता । वह आत्ममुक्ति का मार्ग है, अपने आपकी खोज और अपने आपको पाने का रास्ता है<sup>३</sup> । इसका मूल मंत्र है—'सत्य की एपणा करो,'<sup>४</sup> 'सत्य को ग्रहण करो,'<sup>५</sup> 'सत्य में धैर्य रखो,'<sup>६</sup> 'सत्य ही लोक में सारभूत है'<sup>७</sup> ।

## जैन दर्शन का आरम्भ

यूनानी दर्शन का आरम्भ आश्चर्य से हुआ माना जाता है । यूनानी दार्शनिक अफलातू प्लेटो का प्रसिद्ध वाक्य है—“दशन का उद्भव आश्चर्य से होता है ।” पश्चिमी दर्शन का उद्गम सशय से हुआ—ऐसी मान्यता है । भारतीय दर्शन का स्रोत है—दुःख की निवृत्ति के उपाय की जिज्ञासा<sup>८</sup> ।

१ सूयगढो, २।७

२ आयारो, ३।१२, ३।८०

मझम पास सडढी आणाए मेहावी ।

३ सूयगढो २।७, उत्तरज्झयणाणि २८।२, ३।

४ उत्तरज्झयणाणि ६।२

अप्पणा सच्चमेसिज्जा ।

५ आयारो, ३।६५

पुरिसा । सच्चमेव समभिजाणाहि ।

६ वही, ३।४०

सच्चम्मि धिइ कुब्बहा ।

७ प्रश्नव्याकरण २ सवरद्वार

मच्च लोगम्मि सारभूय ।

८ (क) सांख्यकारिका १

दुःखत्रयाभिधाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतो ।

जैन दर्शन इसका अपवाद नहीं है। 'यह गमार् अध्रुव और दृग्ध्रुव है। वह कीन-गा कर्म है, जिसे न्वीकार कर मैं दुर्गति से बचू, दुःख-परम्परा में मुक्ति पा सकूँ।' इस चिन्तन का फल है—आत्मवाद। "आत्मा की अचेतन प्रभावित दशा ही दुःख है।" 'आत्मा की शुद्ध दशा ही सुख है।'

कर्मवाद इसी शोध का परिणाम है। "सुचीर्ण का फल मत् होता है और दुश्चीर्ण कर्म का फल अमत्।"

'आत्मा पर नियन्त्रण कर, यही दुःख-मुक्ति का उपाय है।'

इस दुःख-निवृत्ति के उपाय ने क्रियावाद को जन्म दिया। इनकी शोध के साथ-साथ दूसरे अनेक तत्त्वों का विकास हुआ।

आश्चर्य और सशय भी दर्शन-विक्रम के निमित्त बनते हैं। जैन सूत्रों में भगवान् महावीर और उनके ज्येष्ठ शिष्य गौतम के प्रश्नोत्तर प्रचुर मात्रा में हैं। गौतम स्वामी ने प्रश्न पूछे, उनके कई कारण बताए हैं। उनमें दो कारण ये हैं—मशय और कुतूहल। गौतम को जब मशय और कुतूहल हुआ तब वे भगवान् महावीर के पास आए और उनमें समाधान मांगा। भगवान् महावीर महावीर ने उनके प्रश्नों को समाहित किया। ये प्रश्नोत्तर जैन तत्त्वज्ञान की अमूल्य निधि हैं।

(७) योगसूत्र २।१४-१६

दुःखमव गवं विवेकिन, हेय दुःखमनागतम् ।

(ग) बुद्धचरित

महात्मा बुद्ध ने कलियस्तु गजघानी से बाहर निकलकर प्रतिज्ञा की—“जननमरणमार-पुष्ट्यारं न पुनरहं कपितात्तयं प्रयेय्या ।”

१ उत्तरजयणाणि ८।१

अध्वं जगामययमि सत्तारमि दुक्खपउराये ।

वि नाम हाज्जत कम्मय जेणाह दुग्गद न गच्छेज्जा ॥

२ भगवती ७।८

पायकम्मं जेय कळे, जेय कज्जद, जेय कज्जिस्तइ गळे से दुग्गं ।

३ बही, ७।८

जे विज्जिमे स गुरे ।

४ (क) दशाधृतस्थाय, उणा ६

गुविण्णकम्मा गुविण्णकत्ता, गुविण्णकम्मा गुविण्णकत्ता ।

(ख) महाशरण्यक उपनिषद् ३।२।१३.

गुप्स्यी धैः कुप्येन कर्मणा, पापं पोषयेति ।

५ भाषांगे, ३।६४

गुरिना । कत्तापमेद अमिणिमिज्ज, एव दुक्खपमानयमि ।

६ भगवती १।१

जादं मण, जादं वीउत्तुव ।

## जैन दर्शन का ध्येय

जैन दर्शन का ध्येय है—आध्यात्मिक अनुभव । आध्यात्मिक अनुभव का अर्थ स्वतन्त्र आत्मा का एतत्त्व में मिल जाना नहीं, किन्तु अपने स्वतन्त्र व्यक्तित्व का अनुभव करना है ।

प्रत्येक आत्मा ही स्वतन्त्र मत्ता है और प्रत्येक आत्मा अनन्त शक्तिसम्पन्न है । आत्मा और परमात्मा, ये मयथा भिन्न मत्तात्मक तत्त्व नहीं है । अशुद्ध दशा में जो आत्मा होती है, वही शुद्ध दशा में परमात्मा बन जाती है । अशुद्ध दशा में आत्मा के ज्ञान और शक्ति जो आवृत होते हैं, वे शुद्ध दशा में पूर्ण विमलिन हो जाते हैं ।

‘मत्त्व की शोध’ यह भी जैन दर्शन का ध्येय है किन्तु केवल मत्त्व की शोध ही नहीं है । आध्यात्मिक दृष्टि से वही मत्त्व मत्त्व है, जो आत्मा को अशुद्ध या अनुन्नत दशा से शुद्ध या उन्नत दशा में परिवर्तित करने के लिए उपयुक्त होता है । मानस ने जो कहा—“दाशनिहो ने जगत् को विविध प्रकार से समझने का प्रयत्न किया है किन्तु उसे यथार्थता नहीं” यह सवांग नुन्दर नहीं है । परिवर्तन के प्रति दो दृष्टि-चिह्न हैं—साह्य और आन्तरिक । भारतीय दर्शन आन्तरिक परिवर्तन को मुख्य मानकर चले हैं । उनका अभिमत यह रहा है कि आध्यात्मिक परिवर्तन होने पर साह्य परिवर्तन अपने आप हो जाता है । अम्युदय उनका माध्य नहीं, वह वैयक्तिक जीवन-निर्वाह का माध्य माना रहा है । मानस जैसे व्यक्ति, जो केवल बाहरी परिवर्तन को ही साध्य मानकर चले, का परिवर्तन सम्बन्धी दृष्टिकोण भिन्न है । जैन दृष्टि के अनुसार बाहरी परिवर्तन में क्वचित् आन्तरिक परिवर्तन सुलभ हो सकता है किन्तु उसमें आत्म-मुक्ति का द्वार नहीं खुलता, इसलिए वह मोक्ष के लिए मूल्यवान् नहीं है ।

## पलायनवाद

कुछ पश्चिमी विचारकों ने भारतीय दर्शन पर यह आरोप लगाया है कि वह पलायनवादी है । कुछ वैदिक विद्वानों ने श्रमण दर्शन (जैन और बौद्ध) को इस आरोप से समारोपित किया है कि वह पलायनवादी है । मैं इस असमजस में हूँ कि इस आरोप को अस्वीकार करूँ या स्वीकार ? आरोप लगानेवालों का अपना दृष्टिकोण है और वह निराधार नहीं है । जीवन की तुला के दो पलड़े हैं । पश्चिमी विचारकों ने वर्तमान के पलड़े को अधिक मूल्य दिया है, इसलिए भविष्य के पलड़े को अधिक मूल्य देनेवाले भारतीय दर्शन उनकी दृष्टि में पलायनवादी हैं । वैदिक विद्वानों ने गृहस्थाश्रम को अधिक मूल्य दिया है, इसलिए सन्यास को अधिक महत्त्व देनेवाले श्रमण दर्शन उनकी दृष्टि में पलायनवादी हैं ।

पता चलने दो हाँफ है—निराशा और उत्कर्ष की उपनन्धि का प्रयत्न । भावनीय दर्शन निराशावादी नहीं है । वर्तमान जीवन के प्रति उनमें उत्कट आस्था है । उनके माध्य है वैदिक सूक्त, जिनमें वर्तमान कामना की बेदी पर बैठता हुआ दमो उगलियो ने समृद्धि को बढ़ाकर रखा है । वैदिक ऋषि के लिए नमर अमर नहीं है । उनके मन में विराग होने की कामना है । वह गाता है—‘जीवेम शरदं जनम्’—हम तो वष तक जीए । वह जीवन को मगलमय जीना चाहता है, इसलिए उसकी कामना है—“ऋणुयाम शरदं मत, शुवाम शरदं जन, अदीना त्याम शरदं मतम्”—हम जीवन के अन्तिम क्षण तक सुनते रहे, चोखते रहे और पराक्रम की निगा को प्रदीप्त करते रहे । उसकी सफलता की प्रार्थना का स्वर बहुत विराट है । वह कहता है—“महा नमन्ता प्रदिशा चतस्रः”—मेरे लिए सभी दिशाएँ झुक जाएँ । उसकी भाषा अमीम है । वह अल्प में तोष का अनुभव नहीं करता । उसका स्वर आशातीत है—“इषान्तिपाण, अमु मेद्रपाण नवं नोक इषाण”—मेरे लिए यदि कोई कामना करते हो तो यही करो कि यह नमूचा लोक मेरे वश में आ जाए, यह नमूचा नोक मुझे मिल जाए ।

वैदिक दर्शन के आशावादी मंच पर मैं श्रमण दर्शन को प्रस्तुत नहीं करूँगा, क्योंकि उसमें गामना का स्वर मुग्रर नहीं है । उसका स्वर देपातीत और काना-घीत अस्मिन्त्व को अनावृत करने की दिशा में मुग्रर है । वह जीवन के प्रति निराश नहीं है, किन्तु जीवन-विकास की अन्तिम रेखा तक पहुँचने के लिए नमसित है । उसका अन्तिम नक्ष्य है—गोध । उसका अन्तिम लक्ष्य है—निर्वाण ।

मोक्ष जीवन की वह अवस्था है, जहाँ सब बन्धन निर्वन्ध हो जाते हैं—सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, भौतिक और धार्मिक सब बन्धनों से मुक्ति, पूर्ण स्वतन्त्रता ।

निर्वाण जीवन की यह अवस्था है जहाँ दैहिक, वाचिक और मानसिक सब दोष मिटते हैं । जहाँ समग्र कामनाओं और वंशों की चान्ति, निरपेक्ष चान्ति प्राप्त होती है । अपूर्णता न पूर्णता ही और ज्ञान के लिए उठा हुआ पग निराशावादी नहीं हो सकता । द्वितीय महायुद्ध के मध्य मित्रराष्ट्रों की सेना पोलैंड तक नहीं आ सकी थी । दूसरे उभे निराश बार पलायन मान रहे थे । रणभियोग उभे अपनी गतिविधि बता रहे थे । रिश्ता का क्षण न इसी घात की पुष्टि की कि वह उसी गतिविधि की ।

के मामले अनुया विरोध है ।

भ्रमण दार्शनिक गाता है—“जीवन की आशमा मत करो, मृत्यु की आशमा मत करो । वह जीवन आणमनीय नहीं है, जो भीतिता से आशान्त और अन्धिये उच्छ्वसता में मकरन है ।”

यह मृत्यु अभिलषणीय नहीं है, जो निराशा में अभिभूत और जीवन-निर्वाह की अधमता से सकुल है ।’

‘तुम बंसा जीवन जीओ, जिममें चेतना का प्रतिबिम्ब और स्वतन्त्रता की पतिध्वनि हो । तुम बंसी मृत्यु में मरो, जिमकी पिउकी में जीवन की मफलता छाक रही हो और जिसे पंतमिक प्रमग्गता आप्नाविन कर रही हो ।’

### विश्व और दर्शन

प्रत्येक क्रिया के पीछे कर्ता का कर्तव्य होता है। यह तर्कशास्त्र का सामान्य नियम है कि कर्ता के बिना कोई क्रिया नहीं हो सकती। व्याकरणशास्त्र के अनुसार सब कारको में पहला कारक कर्ता होता है। कर्म, साधन आदि कारक उसके होने पर ही होते हैं, उसके अभाव में नहीं होते। व्याकरणाचार्यों ने इसी प्रधानता के आधार पर इस सिद्धान्त की स्थापना की—कर्ता स्वतन्त्र होता है और कर्म आदि कारक उसके अधीन होते हैं।

कर्ता, क्रिया और उसका परिणाम यह एक घटनाक्रम है। कुछ घटनाओं में ये तीनों हमारे सामने होते हैं। इसलिए वहाँ कर्तृत्व का प्रश्न उपस्थित नहीं होता। वे घटनाएँ हमारे सामने कर्तृत्व का प्रयत्न उपस्थित करती हैं, जहाँ परिणाम हमारे सामने होता है, किन्तु उसका कर्ता हमारे सामने नहीं होता। इसका उदाहरण हमारा विश्व है, जिसमें हम रहते हैं और जिसे निरन्तर अपनी आँखों में तैरता-डूबता देखते हैं। यह विशाल भूखण्ड किसके कुशल और सशक्त हाथों की कृति है ? ये उत्तुंग शिखर वाले पर्वत किसके हाथों द्वारा निष्पन्न हुए हैं ? यह आकाश किसके कौशल का परिचय दे रहा है ? ये असंख्य नीहारिकाएँ किसके कर्तृत्व का गीता गा रही हैं ? इस चमकते हुए सूर्य और शान्ति वरमाते हुए चाँद का आदि कौन है ? ये भूखण्ड को आवेष्टित किए हुए समुद्र किसकी सृष्टि हैं ? प्रकृति के कण-कण के भाग्यविधाता इस मनुष्य का भाग्यविधाता कौन है ? ये प्रश्न शाश्वत प्रश्न हैं। ये आदिकाल में ही मनुष्य के मन में कुतूहल उत्पन्न किए हुए हैं। उन्हीं का समाधान पाने के लिए मनुष्य ने दर्शन की रेखाएँ खींची हैं।

क्या हमने इन प्रश्नों का समाधान पा लिया ? क्या हमारे दर्शन इन प्रश्नों का उत्तर देने में सक्षम हैं ? इस प्रश्न का उत्तर हाँ में नहीं मिल रहा है। इस विषय में इतना ही कहा जा सकता है कि हमने आलोच्य प्रश्नों का उत्तर पाने का प्रयत्न

किया है। हमारे दर्शन इस दिशा में आगे बढ़े हैं। किन्तु वह समाधान अंतिम है, वह समाधान सार्वजनिक है, यह कहना कठिन है।

## विश्व का वर्गीकरण

अस्तु ने विश्व का वर्गीकरण दस पदार्थों में किया। वे ये हैं

(१) द्रव्य, (२) गुण, (३) परिमाण, (४) सम्बन्ध, (५) दिशा, (६) काल, (७) आसन, (८) स्थिति, (९) कर्म, (१०) परिणाम।

वैशेषिक द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय—इन छह तत्त्वों में विश्व का वर्गीकरण करते हैं।

जैन-दृष्टि से विश्व छह द्रव्यों में वर्गीकृत है। ये द्रव्य हैं—धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव। काल के सिवाय शेष पांच द्रव्य अस्तिकाय हैं। अस्तिकाय का अर्थ है—प्रदेश-समूह—अवयव-समुदाय। प्रत्येक द्रव्य का सबसे छोटा, परमाणु जितना भाग प्रदेश कहलाता है। उनका काय-समूह अस्तिकाय है। धर्म, अधर्म, आकाश और जीव के प्रदेशों का विघटन नहीं होता। इसलिए वे अविभागी द्रव्य हैं। ये अवयवी इस दृष्टि से हैं कि इनके परमाणु-तुल्य खण्डों की कल्पना की जाए तो वे असंख्य होते हैं। पुद्गल विभागी द्रव्य है। उसका शुद्ध रूप परमाणु है। वह अविभागी है। परमाणुओं में संयोजन-वियोजन स्वभाव होता है। अतः उनके स्कन्ध बनते हैं और उनका विघटन होता है। कोई भी स्कन्ध शाश्वत नहीं होता। इसी दृष्टि से पुद्गल द्रव्य विभागी है। वह धर्म द्रव्यों की तरह एक व्यक्ति नहीं, किन्तु अनन्त व्यक्तिक है। जिस स्कन्ध में जितने परमाणु मिले हुए होते हैं, वह स्कन्ध उतने प्रदेशों का होता है। द्रव्यणुक स्कन्ध द्विप्रदेशी यावत् अनन्ताणुक स्कन्ध अनन्तप्रदेशी होता है। जीव भी अनन्त व्यक्ति है। किन्तु प्रत्येक जीव असंख्य-प्रदेशी है। काल न प्रदेश है और न परमाणु। वह औपचारिक द्रव्य है। प्रदेश नहीं, इसलिए उसके अस्तिकाय होने का प्रश्न ही नहीं उठता। काल वास्तविक वस्तु नहीं तब द्रव्य क्यों? इसका समाधान यह है कि वह द्रव्य की भांति उपयोगी है—व्यवहार प्रवर्तक है, इसलिए उसे द्रव्य की कोटि में रखा गया है। वह दो प्रकार का है—नैश्चयिक और व्यावहारिक। पांच अस्तिकाय का जो वर्तमान-रूप परिणाम है, वह नैश्चयिक है, ज्योतिष की गति के आधार पर होने वाला व्यावहारिक। अथवा वर्तमान का एक समय नैश्चयिक और भूत, भविष्य व्यावहारिक। बीता हुआ समय चला जाता है और आनेवाला समय उत्पन्न नहीं होता, इसलिए ये दोनों अविद्यमान होने के कारण व्यावहारिक या औपचारिक हैं। क्षण, मुहूर्त, दिन-रात, पक्ष, मास, वर्ष आदि सब भेद व्यावहारिक काल के होते हैं। दिग् स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है। आकाश के काल्पनिक खण्ड का नाम दिग् है।

## द्रव्य

भूत और भविष्य का सकलन करनेवाला (जोड़नेवाला) वर्तमान है। वर्तमान के बिना भूत और भविष्य का कोई मूल्य नहीं रहता। इसका अर्थ यह है कि हम जिस वस्तु का जब कभी एक बार अस्तित्व स्वीकार करते हैं तब हमें यह मानना पड़ता है कि वह वस्तु उससे पहले भी थी और बाद में भी रहेगी। वह एक ही अवस्था में रहती आयी है या रहेगी—ऐसा नहीं होता, किन्तु उसका अस्तित्व कभी नहीं मिटता, यह निश्चित है। भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में परिवर्तित होते हुए भी उसके मौलिक रूप और शक्ति का नाश नहीं होता।

दार्शनिक परिभाषा में द्रव्य वही है जिसमें गुण और पर्याय होते हैं। द्रव्य-शब्द की उत्पत्ति करते हुए कहा है—‘अद्रुवत्, द्रवति, द्रोष्यति, तास्तान् पर्यायान् इति द्रव्यम्’—जो भिन्न-भिन्न अवस्थाओं को प्राप्त हुआ, हो रहा है और होगा, वह द्रव्य है। इसका फलित अर्थ यह है—अवस्थाओं का उत्पाद और विनाश होते रहने पर भी जो ध्रुव रहता है, वही द्रव्य है। दूसरे शब्दों में यो कहा जा सकता है कि अवस्थाएँ उसी में उत्पन्न एवं नष्ट होती हैं जो ध्रुव रहता है। क्योंकि ध्रौव्य के बिना पूर्ववर्ती और उत्तरवर्ती अवस्थाओं का सम्बन्ध नहीं रह सकता। द्रव्य की ये दो परिभाषाएँ की जा सकती हैं—

१ पूर्ववर्ती और उत्तरवर्ती अवस्थाओं में जो व्याप्त रहता है, वह द्रव्य है।

२ जो सत् है वह द्रव्य है।

उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य—इस त्रयात्मक स्थिति का नाम सत् है। द्रव्य में परिणमन होता है—उत्पाद और व्यय होता है, फिर भी उसकी स्वरूप-हानि नहीं होती। द्रव्य के प्रत्येक अंश में प्रति समय जो परिवर्तन होता है, वह सर्वथा विलक्षण नहीं होता। परिवर्तन में कुछ समानता मिलती है और कुछ असमानता। पूर्व-परिणाम और उत्तर-परिणाम में जो समानता है वही द्रव्य है। उस रूप में द्रव्य न उत्पन्न होता है और न नष्ट। वह अनुस्यूत रूप वस्तु की प्रत्येक अवस्था में प्रभावित रहता है, जैसे माला के प्रत्येक मोती में धागा अनुस्यूत रहता है। पूर्ववर्ती और उत्तरवर्ती परिणमन में जो असमानता होती है, वह पर्याय है। उस रूप में द्रव्य उत्पन्न होता है और नष्ट होता है। इस प्रकार द्रव्य प्रति समय उत्पन्न होता है, नष्ट होता है और स्थिर भी रहता है। द्रव्य रूप से वस्तु स्थिर रहती है और पर्याय रूप से उत्पन्न और नष्ट होती है। इससे यह फलित होता है कि कोई भी वस्तु न सर्वथा नित्य है और न सर्वथा अनित्य, किन्तु परिणामी-नित्य है।

परिणामी नित्यत्ववाद

परिणाम की व्याख्या करते हुए पूर्वाचार्यों ने लिखा है



“परिणामो ह्यर्थान्तरगमनं न च सर्वथा व्यवस्थानम् ।

न च सर्वथा विनाशः, परिणामस्तद्विदामिष्टः ॥ १ ॥

सत्पर्यायेण विनाशः, प्रादुर्भावोऽमृता च पर्ययतः ।

द्रव्याणां परिणामः, प्रोक्तं खलु पर्यवलयस्य ?” ॥ २ ॥

जो एक अर्थ से दूसरे अर्थ में चला जाता है—एक वस्तु से दूसरी वस्तु के रूप में परिवर्तित हो जाता है, उसका नाम परिणाम है । यह परिणाम द्रव्यार्थिक नय की अपेक्षा से होता है । सर्वथा व्यवस्थित रहना या सर्वथा नष्ट हो जाना परिणाम का स्वरूप नहीं है । वर्तमान पर्याय का नाश और अविद्यमान पर्याय का उत्पाद होता है, वह पर्यायार्थिक नय की अपेक्षा से होनेवाला परिणाम है । द्रव्यार्थिक नय का विषय द्रव्य है । इसलिए उसकी दृष्टि से सत् पर्याय की अपेक्षा जिसका कथञ्चित् रूपान्तर होता है, किन्तु जो सर्वथा नष्ट नहीं होता, वह परिणाम है । पर्यायार्थिक नय का विषय पर्याय है । इसलिए उसकी दृष्टि से जो सत् पर्याय से नष्ट और असत् पर्याय से उत्पन्न होता है, वह परिणाम है । दोनों दृष्टियों का समन्वय करने से द्रव्य उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यात्मक बन जाता है, जिसको हम दूसरे शब्दों में परिणामी-नित्य या कथञ्चित्-नित्य कहते हैं ।

आगम की भाषा में जो गुण का आश्रय और अनन्त गुणों का अखण्ड पिण्ड है वही द्रव्य है । इनमें पहली परिभाषा स्वरूपात्मक है और दूसरी अवस्थात्मक । दोनों में समन्वय का तात्पर्य है—द्रव्य को परिणामी-नित्य स्थापित करना ।

द्रव्य में दो प्रकार के धर्म होते हैं—सहभावी—गुण और क्रमभावी—पर्याय । बौद्ध सत् द्रव्य को एकान्त अनित्य (निरन्वय क्षणिक—केवल उत्पाद-विनाश स्वभाव) मानते हैं, उस स्थिति में वेदान्ती सत्पदार्थ-ब्रह्म को एकान्त नित्य । पहला परिवर्तनवाद है तो दूसरा नित्यसत्तावाद । जैन-दर्शन इन दोनों का समन्वय कर ‘परिणामी नित्यत्ववाद’ स्थापित करता है, जिसका आशय यह है कि सत्ता भी है और परिवर्तन भी—द्रव्य उत्पन्न भी होता है और नष्ट भी । इस परिवर्तन में भी उसका अस्तित्व नहीं मिटता । उत्पाद और विनाश के बीच यदि कोई स्थिर आधार न हो तो हमें सजातीयता—‘यह वही है’ का अनुभव नहीं हो सकता । यदि द्रव्य निर्विकार ही हो तो विश्व की विविधता सगत नहीं हो सकती । इसलिए ‘परिणामी नित्यत्व’ जैन दर्शन का एक महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त है । इसकी तुलना रासायनिक विज्ञान के ‘द्रव्याक्षरत्ववाद’ से की जा सकती है ।

द्रव्याक्षरत्ववाद का स्थापन सन् १७८९ में Lawoiser नामक प्रसिद्ध वैज्ञानिक ने किया था । संक्षेप में इस सिद्धान्त का आशय यह है कि इस अनन्त विश्व में द्रव्य का परिणाम सदा समान रहता है, उसमें कोई न्यूनाधिकता नहीं होती । न किसी वर्तमान द्रव्य का सर्वथा नाश होता है और न किसी सर्वथा नये द्रव्य की उत्पत्ति होती है । साधारण दृष्टि से जिसे द्रव्य का नाश होना समझा जाता है, वह उसका

रूपान्तर मे परिणाम मात्र है। उदाहरण के लिए कोयला जलकर राख हो जाता है, उसे साधारणतः नाश हो गया कहा जाता है। परन्तु वस्तुतः वह नष्ट नहीं होता, वायुमण्डल के ऑक्सीजन अणु के साथ मिलकर कार्बोनिक एसिड गैस के रूप में परिवर्तित होता है। यूही शक्कर या नमक पानी में घुलकर नष्ट नहीं होते, किन्तु ठोस से वे सिर्फ द्रव रूप में परिणत होते हैं। इसी प्रकार जहाँ कहीं कोई नवीन वस्तु उत्पन्न होती प्रतीत होती है वह भी वस्तुतः किसी पूर्ववर्ती वस्तु का रूपान्तर मात्र है। घर में अव्यवस्थित रूप से पड़ी रहने वाली कड़ाही में जग लग जाता है, यह क्या है ? यहाँ भी जग नामक कोई नया द्रव्य उत्पन्न नहीं हुआ अपितु धातु की ऊपरी सतह, जल और वायुमण्डल के ऑक्सीजन के संयोग से लोहे के ऑक्सी-हाइड्रेट के रूप में परिणत हो गई। भौतिकवाद पदार्थों के गुणात्मक अन्तर को परिमाणान्तर अन्तर में बदल देता है। शक्ति परिमाण में परिवर्तन नहीं, गुण की अपेक्षा परिवर्तनशील है। प्रकाश, तापमान, चुम्बकीय आकर्षण आदि का ह्रास नहीं होता, सिर्फ ये एक-दूसरे में परिवर्तित होते हैं। जैन दर्शन में मातृपदिका का मिद्धान्त भी यही है।<sup>१</sup>

उत्पादध्रुवविनाश, परिणाम क्षणे-क्षणे।

द्रव्याणामविरोधश्च, प्रत्यक्षादिह दृश्यते ॥<sup>२</sup>

उत्पाद, ध्रुव और व्यय—द्रव्यों का यह त्रिविध लक्षण परिणामन प्रतिक्षण होता रहता है—इन शब्दों में और “जिसे द्रव्य का नाश हो जाना समझा जाता है, वह उसका रूपान्तर में परिणमन मात्र है” इन दोनों में कोई अन्तर नहीं है। वस्तु-दृष्ट्या ससार में जितने द्रव्य हैं, उतने ही थे और उतने ही रहेंगे। उनमें से न कोई घटता है और न कोई बढ़ता है। अपनी-अपनी सत्ता की परिधि में सब द्रव्य जन्म और मृत्यु, उत्पाद और नाश पाते रहते हैं। आत्मा की भी सापेक्ष मृत्यु होती है। तन्तुओं से पट या धागे से दही—ये सापेक्ष उत्पन्न होते हैं। जन्म और मृत्यु दोनों सापेक्ष हैं—(१) ध्रुव द्रव्य की, (२) पूर्ववर्ती और उत्तरवर्ती अवस्थाओं के सूचक हैं। सूक्ष्म-दृष्ट्या पहला क्षण सापेक्ष-उत्पाद और दूसरा क्षण सापेक्ष-नाश का हेतु है। स्थूल-दृष्ट्या स्थूल पर्याय का पहला क्षण जन्म और अन्तिम क्षण मृत्यु के व्यपदेश का हेतु है।

पुरुष नित्य है और प्रकृति परिणामी नित्य, इस प्रकार सांख्य भी नित्या-नित्यत्ववाद स्वीकार करता है। नैयायिक और वैशेषिक परमाणु आत्मा आदि को नित्य मानते हैं तथा घट, पट आदि को अनित्य। समूहापेक्षा से ये भी परिणामी नित्यत्ववाद को स्वीकार करते हैं किन्तु जैन दर्शन की तरह द्रव्य-मात्र को परिणामी

१ उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य को मातृपदिका कहते हैं।

२ द्रव्यानुयोग तर्कणा, ६।२

नित्य नहीं मानते। महर्षि पतञ्जलि, कुमारिल भट्ट, पार्थसार मिश्र आदि ने 'परिणामी-नित्यत्ववाद' को एक स्पष्ट मिद्धान्त के रूप में स्वीकार नहीं किया, फिर भी उन्होंने इसका प्रकारान्तर से पूर्ण समर्थन किया है।'

## धर्म और अधर्म

जैन साहित्य में जहाँ धर्म-अधर्म शब्द का प्रयोग शुभ-अशुभ प्रवृत्तियों के अर्थ में होता है, वहाँ दो द्रव्यो—धर्म—गतितत्त्व, अधर्म—स्थितितत्त्व के अर्थ में भी होता है। दार्शनिक जगत् में जैन दर्शन के सिवाय किसी ने भी इनकी स्थिति नहीं मानी है। वैज्ञानिकों में सबसे पहले न्यूटन ने गति-तत्त्व (Medium of motion) को स्वीकार किया है। प्रसिद्ध गणितज्ञ अलबर्ट आइन्स्टीन ने भी गति तत्त्व की स्थापना करते हुए कहा है—“लोक परिमित है, लोक के परे अलोक अपरिमित है। लोक के परिमित होने का कारण यह है कि द्रव्य अथवा शक्ति लोक के बाहर नहीं जा सकती। लोक के बाहर उस शक्ति का—द्रव्य का अभाव है, जो गति में सहायक होता है।” वैज्ञानिकों द्वारा सम्मत ईथर (Ether) गति-तत्त्व का ही दूसरा नाम है।'

### १ (५) पातञ्जन योग

द्रव्यं नित्यमाकृतिरनित्या । सुयण कदाचिदाकृत्या युक्तं पिण्डो भवति, पिण्डाकृति-  
मुपमूढं रुचया क्रियन्ते, रुचकाकृतिमुपमूढं वटका क्रियन्ते, वटकाकृतिमुपमूढं  
स्वस्तिका क्रियन्ते । पुनरावृत्तं सुवर्णपिण्ड । आकृतिरया चान्या च भवति,  
द्रव्यं पुनस्तदैव । आकृत्युपमदेन द्रव्यमेयावशिष्यते ।

### (ख) मीमांसा श्लोकवार्तिक, पृष्ठ ६१६

वद्यमानकमगे च रुचक क्रियते यदा ।

तदापूर्वाग्निं शोकं प्राप्तिश्चाप्युत्तराग्निं ॥१॥

हेमाग्निस्तु माध्यस्थ्यं, तस्माद्वस्तु त्रयात्मकम् ।

नोत्पादस्थितिभगानामभावे स्यान्मतिद्वयम् ॥२॥

न नाशेन विना शोको, नोत्पादेन विना सुखम् ।

स्थित्या विना न माध्यस्थ्यं, तेन सामान्यनित्यता ॥३॥

### २ Hollywood R and T Instruction Lesson No 2 WHAT IS ETHER ?

I am quite sure that you have heard of ETHER before now, but please do not confuse it with the liquid Ether used by surgeons, to render a patient unconscious for an operation. If you should ask me just what the Ether is, that is, the ether that conveys electromagnetic-waves I would answer that I can not accurately describe it. Neither can anyone else.

जहाँ वैज्ञानिक अध्यापक छात्रों को इसका अर्थ समझाते हैं, वहाँ ऐसा लगता है, मानो कोई जैन गुरु शिष्यों के सामने धर्म-द्रव्य की व्याख्या कर रहा हो। हवा से रिक्त नालिका में शब्द की गति होने में यह अभीष्ट ईश्वर ही सहायक बनता है। भगवान् महावीर ने गौतम स्वामी के प्रश्न का उत्तर देते हुए बताया कि जितने भी चल भाव हैं—सूक्ष्मातिसूक्ष्म स्पन्दन मात्र हैं, वे सब धर्म की सहायता से प्रवृत्त

The best that anyone could do would be to say that Ether is an invisible body and that through it electromagnetic-waves can be propagated

But let us see from a practical standpoint the nature of the thing called 'ETHER' We are all quite familiar with the existence of solids, liquids and gases Now, suppose that inside a glass-vessel there are no solids, liquids or gases, that all of these things have been removed including the air as well

If I were to ask you to describe the condition that now exists within the glass-vessel, you would promptly reply that nothing exists within it, that a 'Vaccum' has been created But I shall have to correct you, and explain that within this vessel there does exist 'ETHER' nothing else

So, we may say that Ether is a 'something that is not a solid, nor liquid, nor gaseous, nor anything else which can be observed by us physically Therefore, we say that an absolute 'Vaccum' or a void does not exist any where, for we know that an absolute vacuum can not be created for Ether can not be removed

Well, you might say, if we don't know what Ether is, how do we know it exists ?

We get our knowledge of Ether from experiments, by observing results and deducing facts For example, if within the glass-vessel, mentioned above, we place a bell and cause it to ring, no sound of anykind reaches our ears Therefore, we deduce that in the absence of air, sound does not exist

होते हैं। गति शब्द केवल साकेतिक है। गति और स्थिति दोनों सापेक्ष हैं। एक के अस्तित्व से दूसरे का अस्तित्व अत्यन्त अपेक्षित है।

धर्म-अधर्म की तार्किक मीमांसा करने से पूर्व इनका स्वरूप समझ लेना अनपयुक्त नहीं होगा। वह इस प्रकार है

द्रव्य से	क्षेत्र से	काल से	भाव से	गुण से
एक और	लोक	अनादि-	अमूर्त	गति
धर्म व्यापक	प्रमाण	अनन्त		सहायक
अधर्म	"	"	"	स्थिति सहायक

### धर्म-अधर्म की यौक्तिक अपेक्षा

धर्म और अधर्म को मानने के लिए हमारे सामने मुख्यतया दो यौक्तिक दृष्टियाँ हैं— गतिस्थितिनिमित्तक द्रव्य और लोक-अलोक की विभाजक शक्ति। प्रत्येक कार्य के लिए उपादान और निमित्त—इन दो कारणों की आवश्यकता

and thus, that sound must be due to vibration in the air

Now let us place a radio transmitter inside the enclosure that is void of air. We find that radio-signal's are sent out exactly the same as when the transmitter was exposed to the air. So we are right in deducing that electromagnetic-waves, or Radio waves, do not depend upon air for their propagation that they are propagated through or by means of 'Something' which remained inside the glass enclosure after the air had been exhausted. This 'something' has been named 'ETHER'

We believe that Ether exists throughout all space of the universe, in the most remote region of the stars, and at the same time within the earth, and in the seemingly impossible small space which exists between the atoms of all matter. That is to say, Ether is everywhere, and that electromagnetic wave can be propagated everywhere

होती है। विश्व में जीव और पुद्गल दो द्रव्य गतिशील हैं। गति के उपादान कारण तो वे दोनों स्वयं हैं। निमित्त कारण किसे माने ? यह प्रश्न सामने आता है, तब हमें ऐसे द्रव्यों की आवश्यकता होती है, जो गति एवं स्थिति में सहायक बन सकें। हवा स्वयं गतिशील है, तो पृथ्वी, पानी आदि सम्पूर्ण लोक में व्याप्त नहीं है। गति और स्थिति सम्पूर्ण लोक में होती है, इसलिए हमें ऐसी शक्तियों की अपेक्षा है, जो स्वयं गतिशून्य और सम्पूर्ण लोक में व्याप्त हो, अलोक में न हो।<sup>१</sup> इस यौक्तिक आधार पर हमें धर्म-अधर्म की आवश्यकता का सहज बोध होता है।

लोक-अलोक की व्यवस्था पर दृष्टि डाले, तब भी इसके अस्तित्व की जानकारी मिलती है। आचार्य मलयगिरि ने इसका अस्तित्व सिद्ध करते हुए लिखा है—“इनके बिना लोक-अलोक की व्यवस्था नहीं होती।”<sup>२</sup>

लोक है इसमें कोई सन्देह नहीं, क्योंकि यह इन्द्रिय-गोचर है। अलोक इन्द्रियातीत है, इसलिए उसके अस्तित्व या नास्तित्व का प्रश्न उठता है। किन्तु लोक का अस्तित्व मानने पर अलोक की अस्तित्व अपने आप मान ली जाती है। तर्कशास्त्र का नियम है कि “जिसका वाचक पद व्युत्पत्तिमान् और शुद्ध होता है, वह पदार्थ सत् प्रतिपक्ष होता है, जैसे अघट घट का प्रतिपक्ष है, इसी प्रकार जो लोक का विपक्ष है, वह अलोक है।”<sup>३</sup>

जिसमें जीव आदि सभी द्रव्य होते हैं, वह लोक है और जहाँ केवल आकाश ही आकाश होता है, वह अलोक है। अलोक में जीव, पुद्गल नहीं होते। इसका कारण वहाँ धर्म और अधर्म द्रव्य का अभाव है। इसलिए ये (धर्म-अधर्म) लोक, अलोक के विभाजक बनते हैं। “आकाश लोक और अलोक दोनों में तुरतः है,” इसी

१ प्रज्ञापना, पद १, वृत्ति

धर्माधर्मविभूत्वात्, सवल च जीवपुद्गलविचारात् ।

नालोक वश्चित् स्यान्न च सम्मतमेतदर्थानाम् ॥१॥

तस्माद् धर्माधर्मौ, अवगाढौ व्याप्य लोकश्च सर्वम् ।

एव हि परिच्छिन्न, सिद्ध्यति लोकस्तद् विभूत्वात् ॥२॥

२ वही,

लोकालोकव्यवस्थानुपपत्ते ।

३ न्यायवतार ।

यो यो व्युत्पत्तिमच्छुद्धपदाभिधेय स स सविपक्ष । यथा घरोऽघट विपक्षक । यश्च लोकस्य विपक्ष सोऽलोक ।

४ लोकप्रकाश, २२८

अलोकाभ्रन्तु भावाद्यभिर्वि पञ्चभिरुज्जितम् ।

अनेवैव विशेषेण लोकाभ्रात् पृथगीरितम् ।

५ तम्हा धम्मा धम्मा, लोगपरिच्छेयकारिणी जुत्ता ।

इयरहागामे तुल्ले, लोगालोगेत्ति को भेओ ॥

लिए धर्म और अधर्म को लोक तथा अलोक का परिच्छेदक मानना युक्तियुक्त है ।  
यदि ऐसा न हो तो उनके विभाग का आधार ही क्या रहे ।”

गौतम ने पूछा—“भगवन् । गति-सहायक तत्त्व (धर्मास्तिकाय) से जीवों को क्या लाभ होता है ?”

भगवान् ने कहा—“गौतम । गति का सहारा नहीं होता तो कौन आता और कौन जाता ? शब्द की तरंगें कैसे फैलती ? आँख कैसे खुलती ? कौन मनन करता ? कौन बोलता ? कौन हिलता-डुलता ?—यह विश्व अचल ही होता । जो चल है, उन सबका आलम्बन गति-सहायक तत्त्व ही है ।”

गौतम—“भगवन् । स्थिति-सहायक तत्त्व (अधर्मास्तिकाय) से जीवों को क्या लाभ होता है ?”

भगवान्—“गौतम । स्थिति का सहारा नहीं होता तो खड़ा कौन रहता ? कौन बैठता ? सोना कैसे होता ? कौन मन को एकाग्र करता ? मौन कौन करता ? कौन निस्पन्द बनता ? निमेष कैसे होता ? यह विश्व चल ही होता । जो स्थिर है उन सबका आलम्बन स्थिति-सहायक तत्त्व ही है ।”

मिद्धसेन दिखाकर धर्म-अधर्म के स्वतन्त्र द्रव्यत्व को आवश्यक नहीं मानते । वे इन्हें द्रव्य के पर्याय-मात्र मानते हैं ।<sup>१</sup>

आकाश और दिक्

धर्म और अधर्म का अस्तित्व जैन के अतिरिक्त किसी भी दर्शन द्वारा स्वीकृत नहीं है । आकाश और दिक् के बारे में भी अनेक विचार प्रचलित हैं । कुछ दार्शनिक आकाश और दिक् को पृथक् द्रव्य मानते हैं । कुछ दिक् को आकाश से पृथक् नहीं मानते ।

कणाद ने दिक् को नौ द्रव्यों में से एक माना है ।<sup>२</sup>

न्याय और वैशेषिक जिसका गुण शब्द है उसे आकाश और जो बाह्य जगत् को देशस्थ करता है उसे दिक् मानते हैं । न्यायकारिकावली के अनुसार दूरत्व और सामीप्य तथा क्षेत्रीय परत्व और अपरत्व की बुद्धि का जो हेतु है वह दिक् है । वह एक और नित्य है । उपाधि-भेद में उसके पूर्व, पश्चिम आदि विभाग होते हैं ।

१ भगवती १३।४

२ वही, १३।४

३ निश्चयद्वालिखिता, २४  
प्रयोगविरसाधम, सदभावस्थितिस्तथा ।  
लोकानुभाववृत्तान्त कि धर्माधर्मयो फलम् ॥

४ वैशेषिक, सूत्र २।२।१०

५ न्यायकारिकावली, ४६, ४७  
दूरान्तिकादिधीर्हेतुरेका नित्यादिगुच्यते ।  
उपाधिभेदेकापि, प्राच्यादि व्यपदेशभाक् ।

कणाद सूत्र (२।२।१३) के अनुसार इनका भेद कार्य-विशेष से होता है। यदि वह शब्द की निष्पत्ति का कारण बनता है तो आकाश कहलाता है और यदि वह बाह्य-जगत् के अर्थों के देशस्थ होने का कारण बनता है तो दिक् कहलाता है।

अभिधम्म के अनुसार आकाश एक धातु है। आकाश-धातु का कार्य रूप-परिच्छेद (धुव्वं, अध और तिर्यक् रूपों का विभाग) करना है।

जैन दर्शन के अनुसार आकाश स्वतन्त्र द्रव्य है। दिक् उसी का काल्पनिक विभाग है। आकाश का गुण शब्द नहीं है। शब्द-पुद्गलों के सघात और भेद का कार्य है। आकाश का गुण अवगाहन है, वह स्वयं अनालम्ब है, शेष सब द्रव्यों का आलम्बन है। स्वरूप की दृष्टि से सभी द्रव्य स्व-प्रतिष्ठ हैं किन्तु क्षेत्र या आयतन की दृष्टि से वे आकाश-प्रतिष्ठ होते हैं। इसीलिए उसे सब द्रव्यों का भाजन कहते हैं।<sup>१</sup>

गीतम ने पूछा—“भगवन् ! आकाश तत्त्व में जीवों और अजीवों को क्या लाभ होता है ?”

भगवान् ने कहा—गीतम ! आकाश नहीं होता तो—ये जीव कहा होते ? ये धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय कहा व्याप्त होते ? काल कहा वरतता ? पुद्गल का रगमच्च कहा बनता ? यह विश्व निराधार ही होता<sup>२</sup>।

द्रव्य-दृष्टि—आकाश अनन्त प्रदेशात्मक द्रव्य है।

क्षेत्र-दृष्टि—आकाश अनन्त विस्तार वाला है—लोक-अलोकमय है।

काल-दृष्टि—आकाश अनादि-अनन्त है।

भाव-दृष्टि—आकाश अमूर्त है।

आकाश के जिम भाग से वस्तु का व्यपदेश या निरूपण किया जाता है, वह दिक् कहलाता है।

दिशा और अनुदिशा की उत्पत्ति तिर्यक् लोक से होती है।

दिशा का प्रारम्भ आकाश के दो प्रदेशों से शुरू होता है और उनमें दो-दो प्रदेशों की वृद्धि होते-होते वे असंख्य प्रदेशात्मक बन जाती हैं। अनुदिशा केवल एक-देशात्मक होती है। ऊर्ध्व और अध दिशा का प्रारम्भ चार प्रदेशों से होता है, फिर उनमें वृद्धि नहीं होती<sup>३</sup>। यह दिशा का आगमिक स्वरूप है।

जिस व्यक्ति के जिस ओर सूर्योदय होता है, वह उसके लिए पूर्व और जिस ओर सूर्यास्त होता है, वह पश्चिम तथा दाहिने हाथ की ओर दक्षिण और बाएँ हाथ की ओर उत्तर दिशा होती है। इन्हें ताप-दिशा कहा जाता है<sup>४</sup>।

१ उत्तरज्झयणाणि, २८।६

२ भगवती, १३।४

३ आचाराग निर्युक्ति, ४२, ४४

४ वही, ४७, ४८



निमित्त-कथन आदि प्रयोजन के लिए दिशा का एक प्रकार और होता है। प्रज्ञापक जिम ओर मुह किये होता है वह पूर्व, उसके पृष्ठ भाग पश्चिम, दोनो पार्श्व दक्षिण और उत्तर होते हैं। इन्हे प्रज्ञापक-दिशा कहा जाता है।<sup>१</sup>

## काल

श्वेताम्बर-परम्परा के अनुसार काल औपचारिक द्रव्य है। वस्तुवृत्त्या वह जीव और अजीव की पर्याय है। जहा इसके जीव-अजीव की पर्याय होने का उल्लेख है, वहा इमे द्रव्य भी कहा गया है। ये दोनो कथन विरोधी नहीं किन्तु सापेक्ष हैं। निश्चय-दृष्टि में काल जीव-अजीव की पर्याय है और व्यवहार-दृष्टि में वह द्रव्य है। उसे द्रव्य मानने का कारण उसकी उपयोगिता है—‘उपकारक द्रव्यम्।’ वर्तना आदि काल के उपकार हैं। इन्ही के कारण यह द्रव्य माना जाता है। पदार्थों की स्थिति आदि के लिए जिसका व्यवहार होता है, वह भ्रावलिकादिरूप काल जीव-अजीव से भिन्न नहीं है, उन्ही की पर्याय है।

दिगम्बर आचार्य काल को अणुरूप मानते हैं<sup>२</sup>। वैदिक दर्शनो में भी काल के सम्बन्ध में—नैश्चयिक और व्यावहारिक दोनो पक्ष मिलते हैं। नैयायिक और वैशेषिक काल को सर्वव्यापी और स्वतन्त्र द्रव्य मानते हैं<sup>३</sup>। योग, सांख्य आदि दर्शन काल को स्वतन्त्र द्रव्य नहीं मानते।<sup>४</sup>

## कालवाद का आधार

श्वेताम्बर-परम्परा की दृष्टि से औपचारिक और दिगम्बर-परम्परा की दृष्टि से वास्तविक काल के उपकार या लिंग पाच हैं—वर्तना, परिणाम, क्रिया, परत्व और अपरत्व<sup>५</sup>। न्याय-दर्शन के अनुसार परत्व और अपरत्व आदि काल के लिंग हैं<sup>६</sup>। वैशेषिक—पूर्व, अपर, युगपत्, अयुगपत्, चिर और क्षिप्र को काल के लिंग मानते हैं।<sup>७</sup>

१ आचाराग निर्युक्ति, ५१

२ द्रव्यसंग्रह, २२

३ (क) न्यायकारिकावली, ४५

जन्याना जनक कालो जगतामाश्रयो मत ।

(ख) वैशेषिकदर्शन, २।२।६-१०

४ सांख्यकौमुदी, ३३

५ तत्त्वाथसूत्र, ५।२२

६ न्यायकारिका, ४६

परापरत्वधिर्हेतु क्षणादि स्थादुपाधित ।

७ वैशेषिकसूत्र, २।२।६

एक-एक समय में उत्पाद, ध्रुव्य और व्यय नामक अर्थें काल के सदा होते हैं। यही कालाणु के अस्तित्व का हेतु है।'

विज्ञान की दृष्टि में आकाश और काल

आइन्स्टीन के अनुसार—आकाश और काल कोई स्वतन्त्र तथ्य नहीं है। ये द्रव्य या पदार्थ के धर्म मात्र हैं।

किमी भी वस्तु का अस्तित्व पहले तीन दिशाओं—लम्बाई, चौड़ाई और गहराई या ऊँचाई में माना जाता था। आइन्स्टीन ने वस्तु का अस्तित्व चार दिशाओं में माना।

वस्तु का रेखागणित (ऊँचाई, लम्बाई, चौड़ाई) में प्रसार आकाश है और उसका क्रमानुगत प्रसार काल है। काल और आकाश दो भिन्न तथ्य नहीं हैं।

ज्यो-ज्यो काल बीतता है त्यो-त्यो वह लम्बा होता जा रहा है। काल आकाश-मापेक्ष है। काल की लम्बाई के साथ-साथ आकाश (विश्व के आयतन) का भी प्रसार हो रहा है। इस प्रकार काल और आकाश दोनों वस्तु-धर्म हैं।'

अस्तिकाय और काल

धर्म, अधर्म, आकाश, पुद्गल और जीव—ये पांच अस्तिकाय हैं। ये तिर्यक्-प्रचय-स्कन्ध रूप में हैं, इसलिए उन्हें अस्तिकाय कहा जाता है। धर्म, अधर्म, आकाश और एक जीव एक स्कन्ध है। इनके देश या प्रदेश ये विभाग काल्पनिक हैं। ये अविभागी हैं। पुद्गल विभागी हैं। उसके स्कन्ध और परमाणु—ये दो मुख्य विभाग हैं। परमाणु उसका अविभाज्य भाग है। दो परमाणु मिलते हैं—द्विप्रदेशी स्कन्ध बनता है। जितने परमाणु मिलते हैं उतने प्रदेशों का स्कन्ध बन जाता है। प्रदेश का अर्थ है पदार्थ के परमाणु जितना अवयव या भाग। धर्म, अधर्म, आकाश और जीव के स्कन्धों के परमाणु जितने विभाग किये जाएं तो आकाश के अनन्त और शेष तीनों के असंख्य होते हैं। इसलिए आकाश को अनन्त-प्रदेशी और शेष तीनों को असंख्यप्रदेशी कहा है। देश बुद्धि-कल्पित होता है, उसका कोई निश्चित परिमाण नहीं बताया जा सकता।

१ प्रयत्नगारोद्वार, गाथा १४३ -

एगम्हि मति समये, स भव ठिङ्गाम सण्णिया अट्ठा ।

समयस्स गच्छवास, एगम्हि कालाणुमग्भावो ।

२ मानव भी पहानी, पृ० १२२५ का संक्षेप ।

## अस्तिकाय के म्बन्ध, देश और प्रदेश इस प्रकार हैं

	म्बन्ध	देश	प्रदेश
धर्म	एक	अनियत	असंख्य
अधर्म	एक	अनियत	असंख्य
आकाश	एक	अनियत	अनन्त
पुद्गल	अनन्त (द्विप्रदेशी यावत् अनन्त-प्रदेशी)	अनियत	दो यावत् अनन्त परमाणु
एक जीव	एक	अनियत	असंख्य

काल के अतीत समय नष्ट हो जाते हैं। अनागत समय अनुत्पन्न होते हैं। इसलिए उसका म्बन्ध नहीं बनता। वर्तमान समय एक होता है, इसलिए उसका तिर्यक्-प्रचय (तिरछा फैलाव) नहीं होता। काल का म्बन्ध या तिर्यक्-प्रचय नहीं होता, इसलिए वह अस्तिकाय नहीं है।

दिगम्बर-परम्परा के अनुसार कालाणुओं की सख्या लोकाकाश के तुल्य है। आकाश के एक-एक प्रदेश पर एक-एक कालाणु अवस्थित है। कालशक्ति और व्यक्ति की अपेक्षा एक प्रदेशवाला है। इसलिए इसके तिर्यक्-प्रचय नहीं होता। धर्म आदि पाँचो द्रव्य के तिर्यक्-प्रचय क्षेत्र की अपेक्षा से होता है। और ऊर्ध्व-प्रचय काल की अपेक्षा से होता है। उनके प्रदेश मग्न होता है, इसलिए वे फैलते हैं और काल के निमित्त से उनमें पौर्वापर्य या क्रमानुगत प्रसार होता है। समयों का प्रचय जो है वही काल द्रव्य का ऊर्ध्व-प्रचय है। काल स्वयं समय रूप है। उसकी परिणति किसी दूसरे निमित्त की अपेक्षा से नहीं होती। केवल ऊर्ध्व-प्रचय वाला द्रव्य अस्तिकाय नहीं होता।

### काल के विभाग

काल चार प्रकार का होता है—प्रमाण-काल, यथायुनिर्वृत्ति-काल, मरण-काल और अद्धा-काल।<sup>१</sup>

काल के द्वारा पदार्थ मापे जाते हैं, इसलिए उसे प्रमाण-काल कहा जाता है।

जीवन और मृत्यु भी काल-सापेक्ष हैं, इसलिए जीवन के अवस्थान को यथायुनिर्वृत्ति-काल और उसके अन्त को मरण-काल कहा जाता है।

सूर्य, चन्द्र आदि की गति से सम्बन्ध रखनेवाला अद्धा-काल कहलाता है। काल का प्रधान-रूप अद्धा-काल ही है। शेष तीनों इसी के विशिष्ट रूप हैं। अद्धा-

काल व्यावहारिक है। वह मनुष्य-लोक में ही होता है, इसलिए मनुष्य-लोक को 'समय-क्षेत्र' कहा जाता है। निश्चय-काल जीव-अजीव का पर्याय है, वह लोक-अलोक व्यापी है। उसके विभाग नहीं होते। समय से लेकर पुद्गल-परावर्त तक के जितने विभाग हैं, वे सब अद्धा-काल के हैं।<sup>१</sup> इसका सर्वसूक्ष्म भाग समय कहलाता है। यह अविभाज्य होता है। इसकी प्ररूपणा कमलपत्र-भेद और वस्त्र-विदारण के द्वारा की जाती है।

(क) एक-दूसरे से सटे हुए कमल के सौ पत्तों को कोई बलवान् व्यक्ति सूई से छेद देता है, तब ऐसा ही लगता है कि सब पत्ते साथ ही छिद गए, किन्तु यह होता नहीं। जिस समय पहला पत्ता छिदा उस समय दूसरा नहीं। इसी प्रकार सब का छेदन क्रमश होता है।

(ख) एक कलाकुशल युवा और बलिष्ठ जुलाहा जीर्ण-शीर्ण वस्त्र या साड़ी को इतनी शीघ्रता से फाड़ डालता है कि दर्शक को ऐसा लगता है मानो सारा वस्त्र एक साथ फाड़ डाला, किन्तु ऐसा होता नहीं। वस्त्र अनेक तन्तुओं से बनता है। जब तक ऊपर के तन्तु नहीं फटते तब तक नीचे के तन्तु नहीं फट सकते। अतः यह निश्चित है कि वस्त्र फटने में काल-भेद होता है।

तात्पर्य यह है कि वस्त्र अनेक तन्तुओं से बनता है। प्रत्येक तन्तु में अनेक रूए होते हैं। उनमें भी ऊपर का रूआ पहले छिदता है, तब कहीं उसके नीचे का रूआ छिदता है। अनन्त परमाणुओं के मिलन का नाम सघात है। अनन्त सघातों का एक समुदय और अनन्त समुदयों की एक समिति होती है। ऐसी अनन्त समितियों के सगठन से तन्तु के ऊपर का एक रूआ बनता है। इन सबका छेदन क्रमश होता है। तन्तु के पहले रूए के छेदन में जितना समय लगता है उसका अत्यन्त सूक्ष्म अंश यानी असंख्यातवा भाग (हिस्सा) समय कहलाता है।

अविभाज्य काल

—एक समय

असंख्य समय

—एक आवलिका

२५६ आवलिका

—एक क्षुल्लक भव (सबसे छोटी आयु)

२२२३  $\frac{१२२९}{३७७३}$  आवलिका

—एक उच्छ्वास-निश्वास

४४४६  $\frac{२४५८}{३७७३}$  आवलिका या

साधिक १७ क्षुल्लक भव

या एक श्वासोच्छ्वास

} —एक प्राण

७ प्राण	—एक स्तोक
७ स्तोक	—एक तव
३८½ तव	—एक घड़ी (२८ मिनट)
७७ तव	—दो घड़ी । अथवा,
	—६५५३६ क्षुल्लक भव । या,
	—१६७७७२१६ आवलिका अथवा
	—३७७३ प्राण अथवा
	—एक मुहूर्त (८८ मिनट)
३० मुहूर्त	—एक दिन-रात (अहोरात्रि)
१५ दिन	—एक पक्ष
२ पक्ष	—एक मास
२ मास	—एक ऋतु
३ ऋतु	—एक अयन
२ अयन	—एक साल
५ साल	—एक युग
७० प्रोडाप्रोड ५६ नाप क्रोड वष	—एक पूर्व
अमर्य वष	—एक पल्योपम'
१० क्रीडाक्रोड पल्योपम	—एक सागर
२० क्रीडाक्रोड सागर	—एक काल-चक्र
अनन्त काल-चक्र	—एक पुद्गल परावतन

इन सारे विभागों को संक्षेप में अतीत, प्रत्युत्पन्न-वर्तमान और अनागत कहा जाता है ।

## पुद्गल

विज्ञान जिसको मैटर (Matter) और न्याय-वैशेषिक आदि जिसे भौतिक तत्त्व कहते हैं, उसे जैन-दर्शन में पुद्गल समझा दी है । बौद्ध-दर्शन में पुद्गल शब्द आलय-विज्ञान—चेतना-सन्तति के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है । जैन-शास्त्रों में भी

१ पल्योपम—संख्या से ऊपर का बाल—असंख्यात काल, उपमा बाल—एक बार कोश का लम्बा-चोड़ा और गहरा बुआ है, उसमें नवजात योगलिक शिशु के केशों को, जो मनुष्य के केश के २४०१ हिस्स जितने सूक्ष्म हैं, संसख घड़ पर धाम-धाम करके भरा जाए, प्रति मो घण्टे के अन्तर से एक-एक केश खण्ड निकालते-निकालते जितने काल में यह कुआं खाली हो, उतने काल को एक पल्य कहते हैं ।

अभेदोपचार से पुद्गल युक्त आत्मा को पुद्गल कहा है।<sup>१</sup> किन्तु मुख्यतया पुद्गल का अर्थ है मूर्त्तिक द्रव्य। छह द्रव्यों में काल को छोड़कर शेष पांच द्रव्य अस्तिकाय हैं, अवयवी हैं, फिर भी इन सबकी स्थिति एक-सी नहीं। जीव, धर्म, अधर्म और आकाश—ये चार अविभागी हैं। इनमें सयोग और विभाग नहीं होता। इनके अवयव परमाणु द्वारा कल्पित किये जाते हैं। कल्पना करो—यदि इन चारों के परमाणु जितने-जितने खण्ड करें तो जीव, धर्म, अधर्म के असंख्य और आकाश के अनन्त खण्ड होते हैं। पुद्गल अखण्ड द्रव्य नहीं है। उसका सबसे छोटा रूप एक परमाणु है और सबसे बड़ा रूप है विश्वव्यापी अचित्त महास्कन्ध।<sup>२</sup> इसी-लिए उसको पूरण-गलन-धर्मा कहा है। छोटा-बड़ा, सूक्ष्म-स्थूल, हल्का-भारी, लम्बा-चौड़ा, बन्ध-भेद, आकार, प्रकाश-अन्धकार, ताप-छाया इनको पौद्गलिक मानना जैन-तत्त्व-ज्ञान की सूक्ष्म-दृष्टि का परिचायक है।

तत्त्व-संख्या में परमाणु की स्वतन्त्र गणना नहीं है। वह पुद्गल का ही एक विभाग है। पुद्गल के दो प्रकार बतलाए हैं

१ परमाणु-पुद्गल।

२ तो परमाणु-पुद्गल-द्वयणुक आदि स्कन्ध।

पुद्गल के विषय में जैन-तत्त्ववेत्ताओं ने जो विवेचना और विश्लेषणा दी है, उसमें उनकी मौलिकता सहज सिद्ध है।

यद्यपि कई पश्चिमी विद्वानों का खयाल है कि भारत में परमाणुवाद यूनान से आया, किन्तु यह सही नहीं। यूनान में परमाणुवाद का जन्मदाता डिमोक्रिट्स हुआ है। उसके परमाणुवाद में जैनों का परमाणुवाद बहुतांश में भिन्न है, मौलिकता की दृष्टि से सर्वथा भिन्न है। जैन-दृष्टि के अनुसार परमाणु चेतन का प्रतिपक्षी है, जबकि डिमोक्रिट्स के मतानुसार आत्म सूक्ष्म परमाणुओं का ही विकार है।

कई भारतीय विद्वान् परमाणुवाद को कणाद ऋषि की उपज मानते हैं। किन्तु तटस्थ दृष्टि से देखा जाए तो वैशेषिकों का परमाणुवाद जैन-परमाणुवाद से पहले का नहीं है और न जैनों की तरह वैशेषिकों ने उसके विभिन्न पहलुओं पर वैज्ञानिक प्रकाश ही डाला है। विद्वानों ने माना है कि भारतवर्ष में परमाणुवाद के सिद्धान्त को जन्म देने का श्रेय जैन दर्शन को मिलना चाहिए।<sup>३</sup> उपनिषद् में अणु शब्द का प्रयोग हुआ है, जैसे—‘अणोरणीयान् महतो महीयान्’, किन्तु परमाणु-

१ भगवती, ८।१०।२६१

जीवेण । पोगली, पोगले ? जीवे पोगलीवि पोगलेवि ।

२ अचित्त महास्कन्ध—केवली समुद्घात के पाचवें समय में आत्मा से छूटे हुए जो पुद्गल समूचे लोक में व्याप्त होते हैं, उनको अचित्त-महास्कन्ध कहते हैं।

३ दर्शनशास्त्र का इतिहास, पृ० १२६

वाद नाम की कोई वस्तु उनमें नहीं पायी जाती। वैशेषिकों का परमाणुवाद शायद इतना पुराना नहीं है।

३० पू० के जैन-सूत्रों एवं उत्तरवर्ती साहित्य में परमाणु के स्वरूप और कार्य का सूक्ष्मतम अन्वेषण परमाणुवाद के विद्यार्थी के लिए अत्यन्त उपयोगी है।

### परमाणु का स्वरूप

जैन-परिभाषा के अनुसार अद्वैद्य, अभेद्य, अग्राह्य, अदाह्य और निर्विभागी पुद्गल को परमाणु कहा जाता है।<sup>१</sup> आधुनिक विज्ञान के विद्यार्थी को परमाणु के उपलक्षणों में मदद हो सकती है, कारण कि विज्ञान के सूक्ष्म यन्त्रों में परमाणु की अविभाज्यता सुरक्षित नहीं है।

परमाणु अगर अविभाज्य न हो तो उसे परम + अणु नहीं कहा जा सकता। विज्ञान-सम्मत परमाणु टूटता है, उसे भी हम अस्वीकार नहीं करते। इस समस्या के बीच हमें जैन-सूत्र-अनुयोगद्वारा में वर्णित परमाणु-द्विविधता का सहज स्मरण हो आता है<sup>२</sup>

१ सूक्ष्म परमाणु।

२ व्यावहारिक परमाणु।

सूक्ष्म परमाणु का स्वरूप वही है, जो कुछ ऊपर की पक्तियों में बताया गया है। व्यावहारिक परमाणु अनन्त सूक्ष्म परमाणुओं के समुदाय में बनता है।<sup>१</sup> वस्तु-वृत्त्या वह स्वयं परमाणु-पिंड है, फिर भी साधारण दृष्टि में ग्राह्य नहीं होता और साधारण अस्त्र-शस्त्र में तोड़ा नहीं जा सकता। उसकी परिणति सूक्ष्म होती है, इसलिए व्यवहार में उसे परमाणु कहा गया है। विज्ञान के परमाणु की तुलना इस व्यावहारिक परमाणु से होती है। इसलिए परमाणु के टूटने की बात एक सीमा तक जैन-दृष्टि को भी स्वीकार्य है।

### पुद्गल के गुण

पुद्गल के बीस गुण हैं

स्पर्श—शीत, उष्ण, रूक्ष, स्निग्ध, लघु, गुरु, मृदु, और ककश।

रस—आम्ल, मधुर, कटु, कषाय और तिक्त।

गन्ध—सुगन्ध और दुर्गन्ध।

वर्ण—कृष्ण, नील, रक्त, पीत और श्वेत।

१ भगवती, ५।७

२ अनुयोगद्वार (प्रमाणद्वार)

परमाणु डुविहे पन्तते, संजहा—सूक्ष्ममेव व्यवहारियेय।

३ वही,

अणताण सूक्ष्मपरमाणुपोगलाण समुदयसमिति समागयेण व्यवहारिए परमाणुपोगले निष्फज्जति।

यद्यपि सस्थान—परिमडल, वृत्त, व्यण, चतुरश आदि पुद्गल मे ही होता है, फिर भी वह उसका गुण नहीं है।<sup>१</sup>

सूक्ष्म परमाणु द्रव्य-रूप मे निरवयव और अविभाज्य होते हुए भी पर्याय-दृष्टि से वैसा नहीं है। उसमे वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श—ये चार गुण और अनन्त पर्याय होते है। एक परमाणु मे एक वर्ण, एक गन्ध, एक रस और दो स्पर्श (शीत-उष्ण, स्निग्ध-रूक्ष, इन युगलो मे से एक-एक) होते है। पर्याय की दृष्टि से एक गुण वाला परमाणु अनन्त गुण वाला हो जाता है और अनन्त गुण वाला परमाणु एक गुण वाला। एक परमाणु मे वर्ण से वर्णान्तर, गन्ध से गन्धान्तर, रस मे रसान्तर और स्पर्श से स्पर्शान्तर होना जैन-दृष्टि-सम्मत है।

एक गुण वाला पुद्गल यदि उसी रूप मे रहे तो जघन्यत एक समय और उत्कृष्टत असंख्य काल तक रह सकता है।<sup>२</sup> द्विगुण से लेकर अनन्त गुण तक के परमाणु पुद्गलो के लिए यही नियम है। वाद मे उनमे परिवर्तन अवश्य होता है। यह वर्ण विषयक नियम गन्ध, रस और स्पर्श पर भी लागू होता है।

### परमाणु की अतीन्द्रियता

परमाणु इन्द्रियग्राह्य नहीं होता, फिर भी अमूर्त नहीं है, वह रूपी है। पारमार्थिक प्रत्यक्ष से वह देखा जाता है। परमाणु मूर्त होते हुए भी दृष्टिगोचर नहीं होता, इसका कारण है उसकी सूक्ष्मता।

केवल-ज्ञान का विषय मूर्त और अमूर्त दोनों प्रकार के पदार्थ है। इसलिए केवली (मर्वज्ञ और अतीन्द्रिय-द्रष्टा) तो परमाणु को जानते ही हैं, अकेवली यात्री छद्मस्थ अथवा क्षायोपशमिक ज्ञानी (जिसका आवरण-विलय अपूर्ण है) परमाणु को जान भी सकता है, और नहीं भी। अवधिज्ञानी (रूपी द्रव्य विषयक प्रत्यक्ष ज्ञान वाला योगी) उसे जान सकता है, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष वाला व्यक्ति उसे नहीं जान सकता।<sup>३</sup>

### परमाणु-समुदय—स्कन्ध और पारमाणविक जगत्

यह दृश्य जगत्—पौद्गलिक जगत् परमाणु-सघटित है। परमाणुओ से स्कन्ध बनते हैं और स्कन्धो से स्थूल पदार्थ। पुद्गल मे सघातक और विघातक—ये दोनों

१ भगवती, २५।३

२ ठाण, ४।१३५ चउविहे पोगलपरिणामे पन्नते, तजहा—वण्णपरिणामे, गघपरिणामे, रसपरिणामे, फ़सपरिणामे।

३ भगवती, ५।७

४, वही, १८।८



शक्तियाँ हैं। पुद्गल शब्द में ही 'पूरण और गलन' इन दोनों का मेल है।<sup>१</sup> परमाणु के मेल से स्कन्ध बनता है और एक स्कन्ध के टूटने से भी अनेक स्कन्ध बन जाते हैं। गह गलन और मिलन की प्रक्रिया स्वाभाविक भी होनी है और प्राणी के प्रयोग से भी। कारण कि पुद्गल की अवस्थाएँ सादि-सान्त होती हैं, अनादि-अनन्त नहीं। पुद्गल में अगर वियोजक शक्ति नहीं होती तो भव अणुओं का एक पिण्ड बन जाता और यदि संयोजक शक्ति नहीं होती तो एक-एक अणु अलग-अलग रहकर कुछ नहीं कर पाते। प्राणी-जगत् के प्रति परमाणु का जितना भी कार्य है, वह सब परमाणुसमुदयजन्य है और साफ कहा जाए तो अनन्त परमाणु-स्कन्ध ही प्राणीजगत् के लिए उपयोगी हैं।

### स्कन्ध-भेद की प्रक्रिया के कुछ उदाहरण

दो परमाणु-पुद्गल के मेल से द्विप्रदेशी स्कन्ध बनता है और द्विप्रदेशी स्कन्ध के भेद से दो परमाणु हो जाते हैं।

तीन परमाणु मिलने से द्विप्रदेशी स्कन्ध बनता है और उनके अलगाव में दो विकल्प हो सकते हैं—तीन परमाणु अथवा एक परमाणु और एक द्विप्रदेशी स्कन्ध।

चार परमाणु के समुदय से चतुःप्रदेशी स्कन्ध बनता है और उसके भेद के चार विकल्प होते हैं

- १ एक परमाणु और एक त्रिप्रदेशी स्कन्ध।
- २ दो द्विप्रदेशी स्कन्ध।
- ३ दो पृथक्-पृथक् परमाणु और एक द्विप्रदेशी स्कन्ध।
- ४ चारों पृथक्-पृथक् परमाणु।

### पुद्गल में उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य

पुद्गल शाश्वत भी है और अशाश्वत भी।<sup>२</sup> द्रव्यार्थतया शाश्वत है और पर्यायरूप में अशाश्वत। परमाणु-पुद्गल द्रव्य की अपेक्षा अचरम है। यानी परमाणु सघात रूप में परिणत होकर भी पुनः परमाणु बन जाता है। इसलिए द्रव्यत्व की दृष्टि से चरम नहीं है। क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा चरम भी होता है और अचरम भी।<sup>३</sup>

१ ठाण, २।२०१-२०५

दोहि ठाणेहि पोगला साहन्ति, मयवा पोगला साहन्ति, परेण वा पोगला साहन्ति, एव भिज्जति, परिससति, परिवरति विद्धसति।

२ भगवती १४।४

३ वही, १४।४

## पुद्गल की द्विविधा परिणत

पुद्गल की परिणति दो प्रकार की होती है

१. सूक्ष्म,

२ वादर ।

अनन्त प्रदेशी स्कन्ध भी जब तक सूक्ष्म परिणति में रहता है, तब तक इन्द्रिय-ग्राह्य नहीं बनता और सूक्ष्म परिणति वाले स्कन्ध चतुःस्पर्शी होते हैं । उत्तरवर्ती चार स्पर्श वादर परिणाम वाले चार स्कन्धों में ही होते हैं । गुरु-लघु और मृदु-कठिन—ये स्पर्श पूर्ववर्ती चार स्पर्शों के सापेक्ष संयोग से बनते हैं । रूक्ष स्पर्श की बहुलता से लघु स्पर्श होता है और स्निग्ध की बहुलता से गुरु । शीत और स्निग्ध स्पर्श की बहुलता से मृदु स्पर्श और उष्ण तथा रूक्ष की बहुलता से कर्कश स्पर्श बनता है । तात्पर्य यह है कि सूक्ष्म परिणति की निवृत्ति के साथ-साथ जहाँ स्थूल परिणति होती है, वहाँ चार स्पर्श भी बढ़ जाते हैं ।

## पुद्गल के प्रकार

पुद्गल द्रव्य चार प्रकार का माना गया है<sup>१</sup>

१ स्कन्ध—परमाणु-प्रचय ।

२ स्कन्ध-देश—स्कन्ध का कल्पित विभाग ।

३ स्कन्ध-प्रदेश—स्कन्ध से अपृथग्भूत अविभाज्य अंश ।

४ परमाणु—स्कन्ध से पृथक् निरञ्ज-तत्त्व ।

प्रदेश और परमाणु में सिर्फ स्कन्ध से पृथग्भाव और अपृथग्भाव का अन्तर है ।

## पुद्गल कब से और कब तक ?

प्रवाह की अपेक्षा स्कन्ध और परमाणु अनादि-अपर्यवसित है । कारण कि इनकी सन्तति अनादिकाल से चली आ रही है और चलती रहेगी । स्थिति की अपेक्षा यह सादि-सपर्यवसान भी है । जैसे—परमाणुओं में स्कन्ध बनता है और स्कन्ध-भेद से परमाणु बन जाते हैं ।

परमाणु परमाणु के रूप में, स्कन्ध-स्कन्ध के रूप में रहे तो कम-से कम एक समय और अधिक से अधिक असंख्यात काल तक रह सकते हैं ।<sup>२</sup> वाद में तो उन्हें

१ उत्तरज्ज्ञयणाणि, ३६।१०

२ भगवती, ५।८

बदलना ही पड़ता है। यह इनकी काल-सापेक्ष स्थिति है। क्षेत्र-सापेक्ष स्थिति—परमाणु अथवा स्कन्ध के एक क्षेत्र में रहने की स्थिति भी यही है।

परमाणु के स्कन्धरूप में परिणत होकर फिर परमाणु बनने में जघन्यत एक समय और उत्कृष्टत असंख्य काल लगता है।<sup>१</sup> और द्व्यणुकादि स्कन्धों के परमाणुरूप में अथवा द्व्यणुकादि स्कन्धरूप में परिणत होकर फिर मूल रूप में आने में जघन्यत एक समय और उत्कृष्टत अनन्त काल लगता है।

एक परमाणु अथवा स्कन्ध जिस आकाश-प्रदेश में थे और किसी कारणवश वहाँ से चल पड़े, फिर उसी आकाश-प्रदेश में उत्कृष्टत अनन्त काल के बाद और जघन्यत एक समय के बाद ही आ पाते हैं।<sup>२</sup> परमाणु आकाश के एक प्रदेश में ही रहते हैं। स्कन्ध के लिए यह नियम नहीं है। वे एक, दो, सख्यात, असख्यात प्रदेशों में रह सकते हैं। यावत् समूचे लोकाकाश तक भी फैल जाते हैं? समूचे लोक में फैल जानेवाला स्कन्ध 'अचित्त महास्कन्ध' कहलाता है।

### पुद्गल का अप्रदेशित्व और सप्रदेशित्व

स्कन्ध—द्रव्य की अपेक्षा स्कन्ध सप्रदेशी होते हैं।<sup>३</sup> जिस स्कन्ध में जितने परमाणु होते हैं, वह तत्परिमाणुप्रदेशी स्कन्ध कहलाता है।

क्षेत्र की अपेक्षा स्कन्ध सप्रदेशी भी होते हैं और अप्रदेशी भी। जो एक आकाश-प्रदेशावगाही होता है, वह अप्रदेशी और जो दो आदि आकाश-प्रदेशावगाही होता है, वह सप्रदेशी।

काल की अपेक्षा जो स्कन्ध एक समय की स्थिति वाला होता है, वह अप्रदेशी और जो इससे अधिक स्थिति वाला होता है, वह सप्रदेशी।

भाव की अपेक्षा एक गुण वाला स्कन्ध अप्रदेशी और अधिक गुणवाला सप्रदेशी होता है।

### परमाणु

द्रव्य और क्षेत्र की अपेक्षा परमाणु अप्रदेशी होते हैं। काल की अपेक्षा एक समय की स्थिति वाला परमाणु अप्रदेशी और अधिक समय की स्थिति वाला सप्रदेशी। भाव की अपेक्षा एक गुण वाला अप्रदेशी और अधिक गुण वाला सप्रदेशी।

१ भगवती, ५।८

२ वही, ५।८

३ वही, ५।८

## परिणमन के तीन हेतु

परिणमन की अपेक्षा पुद्गल तीन प्रकार के होते हैं<sup>१</sup> :

- १ वैज्ञानिक
- २ प्रायोगिक ।
- ३ मिश्र ।

स्वभावतः जिनका परिणमन होता है वे वैज्ञानिक, जीव के प्रयोग में शरीरादि रूप में परिणत पुद्गल प्रायोगिक और जीव के द्वारा मुक्त होने पर भी जिनका जीव के प्रयोग में हुआ परिणमन नहीं छूटता अथवा जीव के प्रयत्न और स्वभाव दोनों के संयोग में जो बनते हैं, वे मिश्र कहलाते हैं, जैसे—

- १ प्रायोगिक परिणाम—जीवच्छरीर ।
- २ मिश्र परिणाम—मृत शरीर ।
- ३ वैज्ञानिक परिणाम—उत्काषात ।

इनका रूपान्तर अमध्य काल के बाद अवश्य ही होता है ।

पुद्गल द्रव्य में एक ग्रहण नाम का गुण होता है । पुद्गल के विनाश अन्य पदार्थों में किसी दूसरे पदार्थ में जा मिलने की शक्ति नहीं है । पुद्गल का आपस में मिलन होता है वह तो है ही, किन्तु इसके अतिरिक्त जीव के द्वारा उमका ग्रहण किया जाता है । पुद्गल स्वयं जाकर जीव से नहीं चिपटता, किन्तु वह जीव की क्रिया में आकृष्ट होकर जीव के साथ संलग्न होता है । जीव-सम्बद्ध पुद्गल का जीव पर बहुविध असर होता है, जिसका औदारिक आदि वर्गणा के रूप में आगे उल्लेख किया जाएगा ।

## प्राणी और पुद्गल का सम्बन्ध

प्राणी के उपयोग में जितने पदार्थ आते हैं, वे सब पौद्गलिक ही होते हैं, किन्तु विशेष ध्यान देने की बात यह है कि वे सब जीव-शरीर में प्रयुक्त हुए होते हैं । तात्पर्य यह है कि वे मिट्टी, जल, अग्नि, वायु, नाग-सब्जी और तम कायिक जीवों के शरीर या शरीरमुक्त पुद्गल हैं ।

दूसरी दृष्टि में देखें तो स्थूल स्कन्ध वे ही हैं, जो विस्मना-परिणाम में औदारिक आदि वर्गणा के रूप में सम्बद्ध होकर प्राणियों के स्थूल शरीर के रूप में परिणत अथवा उसमें मुक्त होते हैं । वैद्यिकों की तरह जैन-दर्शन में पृथ्वी, पानी आदि के पञ्चगुण पृथक् लक्षण वाले नहीं हैं । इन नवमे स्पर्श, रस, गन्ध और उष्ण—ये सभी गुण रहते हैं ।

## पुद्गल की गति

परमाणु स्वयं गतिशील है। वह एक क्षण में लोक के एक सिरे से दूसरे सिरे तक, जो असंख्य योजन की दूरी पर है, चला जाता है। गति-परिणाम उसका स्वाभाविक धर्म है। धर्मास्तिकाय उसका प्रेरक नहीं, मात्र सहायक है। गति का उपादान परमाणु स्वयं है। धर्मास्तिकाय तो उसका निमित्तमात्र है।<sup>१</sup>

परमाणु भ्रंज (सकम्प) भी होता है<sup>२</sup> और अनेज (अकम्प) भी। कदाचित् वह चंचल होता है, कदाचित् नहीं। उसमें न तो निरन्तर कम्प-भाव रहता है और न निरन्तर अकम्प-भाव भी।

द्व्यणु-स्कन्ध में कदाचित् कम्पन, कदाचित् अकम्पन होता है। ये द्व्यणु होते हैं, इसलिए उनमें देश-कम्प और देश-अकम्प ऐसी स्थिति भी होती है।

त्रिप्रदेशी स्कन्ध में कम्प-अकम्प की स्थिति द्विप्रदेशी स्कन्ध की तरह होती है। सिर्फ देश-कम्प के एकवचन और द्विवचन सम्बन्धी विकल्पों का भेद होता है। जैसे एक देश में कम्प होता है, देश में कम्प नहीं होता। देश में कम्प होता है, देशों (दो) में कम्प नहीं होता। देशों (दो) में कम्प होता है, देश में कम्प नहीं होता।

चतुःप्रदेशी स्कन्ध में देश में कम्प, देश में अकम्प, देश में कम्प और देशों (दो) में अकम्प, देशों (दो) में अकम्प और देश में अकम्प, देश में कम्प और देशों में अकम्प होता है।

पाच प्रदेश यावत् अनन्तप्रदेशी स्कन्ध की भी यही स्थिति है।

## पुद्गल के आकार-प्रकार

परमाणु-पुद्गल अनर्द्ध, अमध्य और अप्रदेश होते हैं।

द्विप्रदेशी स्कन्ध साद्ध, अमध्य और सप्रदेश होते हैं।

त्रिप्रदेशी स्कन्ध अनर्द्ध, समध्य और सप्रदेश होते हैं।

समसंख्यक परमाणु-स्कन्धों की स्थिति द्विप्रदेशी स्कन्ध की तरह होती है और विषम-संख्यक परमाणु स्कन्धों की स्थिति त्रिप्रदेशी स्कन्ध की तरह।

पुद्गल द्रव्य की चार प्रकार की स्थिति बतलाई गई है \*<sup>३</sup>

१ द्रव्य-स्थानायु

१ भगवती, १६।८

२ वही, ५।७

३ वही, ५।७

४ वही, ५।७

२ क्षेत्र-स्थानायु

३ अवगाहन-स्थानायु

४ भाव-स्थानायु

१ परमाणु परमाणुरूप में और स्कन्ध स्कन्धरूप में अवस्थित है, वह द्रव्य-स्थानायु है।

२ जिस आकाश-प्रदेश में परमाणु या स्कन्ध अवस्थित रहते हैं, उसका नाम है क्षेत्र-स्थानायु।

३ परमाणु और स्कन्ध का नियत परिमाण में जो अवगाहन होता है, वह है अवगाहन-स्थानायु।

क्षेत्र और अवगाहन में इतना अन्तर है कि क्षेत्र का सम्बन्ध आकाश प्रदेशों में है। वह परमाणु और स्कन्ध द्वारा अवगाह होता है तथा अवगाहन का सम्बन्ध पुद्गल द्रव्य से है। उनका अमुक परिमाण-क्षेत्र में प्रसरण होता है।

४ परमाणु और स्कन्ध के स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण की परिणति को भाव-स्थानायु कहा जाता है।

### परमाणुओं का श्रेणी-विभाग

परमाणुओं की आठ मुख्य वर्गणाएँ हैं

१ औदारिक वर्गणा—स्थूल पुद्गल—पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु, वनस्पति और व्रस जीवों के शरीर-निर्माण योग्य पुद्गल-समूह।

२ वैक्रिय वर्गणा—छोटा-बड़ा, हल्का-भारी, दृश्य-अदृश्य आदि विविध क्रियाएँ करने में समर्थ शरीर के योग्य पुद्गल-समूह।

३ आहारक वर्गणा—योग-शक्तिजन्य शरीर के योग्य पुद्गल-समूह।

४ तैजस वर्गणा—विद्युत्-परमाणु-समूह।

५ कार्मण वर्गणा—जीवों की मत्-असत् क्रिया के प्रतिफल में बननेवाला पुद्गल-समूह।

६ श्वासोच्छ्वास वर्गणा—आन-प्राण के योग्य पुद्गल-समूह।

७ वचन वर्गणा—भाषा के योग्य पुद्गल-समूह।

८ मन वर्गणा—चिन्तन में सहायक बननेवाला पुद्गल-समूह।

इन वर्गणाओं के अवयव क्रमशः सूक्ष्म और अति-प्रचय वाले होते हैं। एक पौद्गलिक पदार्थ का दूसरे पौद्गलिक पदार्थ के रूप में परिवर्तन होता है।

वर्गणा का वर्गणान्तर के रूप में परिवर्तन होना भी जैन-दृष्टि-सम्मत है।

पहली चार वर्गणाएँ अष्टस्पर्शी—स्थूल स्कन्ध हैं। वे हल्की-भारी, मृदु-कठोर भी होती हैं। कार्मण, भाषा और मन—ये तीन वर्गणाएँ चतुस्पर्शी—सूक्ष्म स्कन्ध हैं। इनमें केवल शीत, उष्ण, म्लिग्ध, रुक्ष—ये चार ही स्पर्श होते हैं।

गुरु, लघु, मृदु, कठिन—ये चार स्पर्श नहीं होते । श्वासोच्छ्वास वर्गणा चतु-  
स्पर्शी और अष्टस्पर्शी दोनों प्रकार की होती हैं ।'

### परमाणु-स्कन्ध की अवस्था

परमाणु स्कन्ध रूप में परिणत होते हैं, तब उनकी दस अवस्थाएँ (कार्य)  
उपलब्ध होती हैं <sup>१</sup>

- १ शब्द
- २ बन्ध
- ३ सौक्ष्म्य
- ४ स्थौल्य
- ५ सस्थान
- ६ भेद
- ७ तम
- ८ छाया
- ९ आतप
- १० उद्योत

ये पौद्गलिक कार्य तीन प्रकार के होते हैं

- १ प्रायोगिक—जीव के प्रयोग से होनेवाले ।
- २ मिश्र—जीव के प्रयत्न और स्वभाव—दोनों के संयोग से होनेवाले ।
- ३ वैज्ञानिक—जीव के स्वभाव से होनेवाले ।

### शब्द

जैन दार्शनिकों ने शब्द को केवल पौद्गलिक कहकर ही विश्राम नहीं लिया  
किन्तु उसकी उत्पत्ति, शीघ्रगति, लोक-व्यापित्व, स्थायित्व आदि विभिन्न पहलुओं  
पर पूरा प्रकाश डाला है ।<sup>१</sup> तार का सम्बन्ध न होते हुए भी सुधोषा घण्टा का शब्द  
असंख्य योजन की दूरी पर रही हुई घण्टाओं में प्रतिध्वनित होता है<sup>२</sup> । यह विवेचन  
उस समय का है जबकि 'रेडियो', 'वायरलेस' आदि का अनुसन्धान नहीं हुआ था ।  
हमारा शब्द क्षणमात्र में लोकव्यापी बन जाता है, यह सिद्धान्त भी आज से दस  
हजार वर्ष पहले ही प्रतिपादित हो चुका था ।

१ भगवती, २।१

२ उत्तरजज्ञमण्डि, २८।१२

३ देखें—प्रज्ञापना, पद ११ ।

४ जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति

शब्द पुद्गल-स्कन्धों के सघात और भेद से उत्पन्न होता है। उसके भाषा-शब्द (अक्षर-सहित और अक्षर-रहित), नो-भाषा-शब्द (आतोद्य शब्द और नो-आतोद्य शब्द) आदि अनेक भेद हैं।

वक्ता बोलने के पूर्व भाषा-परमाणुओं को ग्रहण करता है, भाषा के रूप में उनका परिणमन करता है और अन्त में उनका उत्सर्जन करता है। उत्सर्जन के द्वारा बाहर निकले हुए भाषा-पुद्गल आकाश में फैलते हैं। वक्ता का प्रयत्न अगर मद है तो वे पुद्गल अभिन्न रहकर 'जल-तरंग-न्याय' से असंख्य योजन तक फैलकर शक्तिहीन हो जाते हैं। और यदि वक्ता का प्रयत्न तीव्र होता है तो वे भिन्न होकर दूसरे असंख्य स्कन्धों को ग्रहण करते-करते अति सूक्ष्म काल में लोकान्त तक चले जाते हैं।

हम जो सुनते हैं वह वक्ता का मूल शब्द नहीं सुन पाते। वक्ता का शब्द श्रेणियों—आकाश-प्रदेश की पक्तियों में फैलता है। ये श्रेणियाँ वक्ता के पूर्व-पश्चिम, उत्तर-दक्षिण, ऊँची और नीची—छहों दिशाओं में हैं।

हम शब्द की सम-श्रेणी में होते हैं तो मिश्र शब्द सुनते हैं अर्थात् वक्ता द्वारा उच्चारित शब्द-द्रव्यों और उनके द्वारा वासित शब्द-द्रव्यों को सुनते हैं।

यदि हम विश्रेणी (विदिशा) में होते हैं तो केवल वासित शब्द ही सुन पाते हैं।<sup>१</sup>

## बन्ध

अवयवों का परस्पर अवयव और अवयवी के रूप में परिणमन होता है, उसे बन्ध कहा जाता है। सयोग में केवल अन्तर-रहित अवस्थान होता है किन्तु बन्ध में एकत्व होता है।

बन्ध के दो प्रकार हैं

१ वैज्ञानिक—स्वभाव-जन्य बन्ध।

२ प्रायोगिक—प्रयोग-जन्य बन्ध।

वैज्ञानिक बन्ध सादि और अनादि—दोनों प्रकार का होता है। धर्मास्तिवाय आदि द्रव्यों का बन्ध अनादि है। सादि बन्ध केवल पुद्गलों का होता है। द्रव्यणुक आदि स्कन्ध बनते हैं वह सादि बन्ध है। उसकी प्रक्रिया यह है

स्कन्ध केवल परमाणुओं के सयोग से नहीं बनता। चिकने और रूखे परमाणुओं का परस्पर एकत्व होता है तब स्कन्ध बनता है अर्थात् स्कन्ध की उत्पत्ति का हेतु परमाणुओं का स्निग्धत्व और रूक्षत्व है।

विशेष नियम यह है

१ जघन्य अश वाले चिकने और रूखे परमाणु मिलकर स्कन्ध नहीं बना



सकते ।

२ समान अश वाले परमाणु, यदि वे सदृश हो—केवल निकने हो या केवल रुखे हो—मिलकर स्कन्ध नहीं बना सकते ।

३ स्निग्धता या रूक्षता दो अश या तीन अश आदि अधिक हो तो सदृश परमाणु मिलकर स्कन्ध का निर्माण कर सकते हैं ।

इस प्रक्रिया में श्वेताम्बर और दिगम्बर-परम्परा में कुछ मतभेद है ।  
श्वेताम्बर-परम्परा के अनुसार—

१ जघन्य अश वाले परमाणु का अजघन्य अश वाले परमाणु के साथ बन्ध होता है ।

२ सदृश परमाणुओं में तीन-चार आदि अश अधिक होने पर भी स्कन्ध होना माना जाता है ।

३ दो अश आदि अधिक हो तो बन्ध होता है—यह सदृश परमाणुओं के लिए ही है ।

दिगम्बर-परम्परा के अनुसार

१ एक जघन्य अश वाले परमाणु का दूसरे अजघन्य अश वाले परमाणु के साथ बन्ध नहीं होता ।

२ सदृश परमाणुओं में केवल दो अश अधिक होने पर ही बन्ध माना जाता है ।

३ दो अश अधिक होने का विधान सदृश-सदृश की तरह असदृश-असदृश परमाणुओं के लिए भी है<sup>१</sup> ।

श्वेताम्बर-ग्रन्थ तत्त्वार्थ भाषानुसारिणी टीका के अनुसार

अश	सदृश	विसदृश
१ जघन्य जघन्य	नहीं	नहीं
२ जघन्य एकाधिक	नहीं	है
३ जघन्य द्वाधिक	है	है
४ जघन्य त्र्यादि अधिक	है	है
५ जघन्येतर समजघन्येतर	नहीं	नहीं
६ जघन्येतर एकाधिक जघन्येतर	नहीं	है
७ जघन्येतर द्वाधिक जघन्येतर	है	है
८ जघन्येतर अधिक जघन्येतर	है	है

१ तत्त्वार्थराजवार्तिक, ५।३४, ३५

२ वही, ५।३५

अश	सदृश	विसदृश
१ जघन्य जघन्य	नही	नही
२ जघन्य एकाधिक	नही	नही
३ जघन्य द्वयाधिक	नही	नही
४ जघन्य त्रयादि अधिक	नही	नही
५ जघन्येतर समजघन्येतर	नही	नही
६ जघन्येतर एकाधिक जघन्येतर	नही	नही
७ जघन्येतर द्वयाधिक जघन्येतर	है	है
८ जघन्येतर त्रयादि अधिक जघन्येतर	नही	नही

बन्ध-काल में अधिक अश वाले परमाणु हीन-अश वाले परमाणुओं को अपने रूप में परिणत कर लेते हैं। पांच अश वाले स्निग्ध परमाणु के योग से तीन अश वाला स्निग्ध परमाणु पांच अश वाला हो जाता है। इसी प्रकार पांच अश वाले स्निग्ध परमाणु के योग से तीन अश वाला रुक्ख परमाणु स्निग्ध हो जाता है। जिस प्रकार स्निग्धत्व हीनाश रुक्खत्व को अपने में मिला लेता है उसी प्रकार रुक्खत्व भी हीनाश स्निग्ध को अपने में मिला लेता है। कभी-कभी परिस्थितिबश स्निग्ध परमाणु समाश-रुक्ख परमाणुओं को और रुक्ख परमाणु समाश-स्निग्ध परमाणुओं को भी अपने-अपने रूप में परिणत कर लेते हैं।<sup>१</sup>

दिगम्बर-परम्परा को यह समाश-परिणति मान्य नहीं है।<sup>२</sup>

### सूक्ष्मता और स्थूलता

परमाणु सूक्ष्म हैं और अचित्त-महास्कन्ध स्थूल हैं। इनके मध्यवर्ती सूक्ष्म और स्थौल्य आपेक्षिक हैं—एक स्थूल वस्तु की अपेक्षा किसी दूसरी वस्तु को सूक्ष्म और एक सूक्ष्म वस्तु की अपेक्षा किसी दूसरी वस्तु को स्थूल कहा जाता है।

दिगम्बर आचार्य स्थूलता और सूक्ष्मता के आधार पर पुद्गल को छह भागों में विभक्त करते हैं

- १ वादर-वादर—पत्थर आदि जो विभक्त होकर स्वयं न जुड़े।
- २ वादर—प्रवाही पदार्थ जो विभक्त होकर स्वयं मिल जाए।
- ३ सूक्ष्म-वादर—धूम आदि जो स्थूल भासित होने पर भी अविभाज्य है।
- ४ वादर-सूक्ष्म—रस आदि जो सूक्ष्म होने पर भी इन्द्रिय-गम्य हैं।
- ५ सूक्ष्म—कर्म-वर्गणा आदि जो इन्द्रियातीत हैं।

१ तत्त्वाथराजवार्तिक, ५।३६

२ वही, ५।३६।

६ सूक्ष्म-सूक्ष्म—कर्म-वर्गणा से भी अत्यन्त सूक्ष्म-स्कन्ध ।

छाया

यह अपारदर्शक और पारदर्शक—दोनों प्रकार की होती है ।

आतप

यह उष्ण प्रकाश का ताप-किरण है । यह स्वयं ठंडा होता है किन्तु इसकी प्रभा गरम होती है ।

उद्योत

यह शीत प्रकाश का ताप-किरण है । यह स्वयं ठंडा होता है और इसकी प्रभा भी ठंडी होती है ।

अग्नि आतप से भिन्न है । यह स्वयं गरम होती है और इसकी प्रभा भी गरम होती है ।

प्रतिबिम्ब

गीतम ने पूछा—भगवान् ! काच में देखनेवाला व्यक्ति क्या काच को देखता है ? अपने शरीर को देखता है ? अथवा अपने प्रतिबिम्ब को देखता है ? वह क्या देखता है ?

भगवान् ने कहा—गीतम ! काच में देखने वाला व्यक्ति काच को नहीं देखता—वह स्पष्ट है । अपने शरीर को भी नहीं देखता—वह उसमें नहीं है । वह अपने शरीर का प्रतिबिम्ब देखता है<sup>१</sup> ।

प्रतिवि -प्रक्रिया और उसका दर्शन

पौद लिक वस्तुएँ दो प्रकार की होती हैं—सूक्ष्म और स्थूल । इन्द्रिय-गोचर होनेवाली सभी वस्तुएँ स्थूल होती हैं । स्थूल वस्तुएँ चयापचय धर्मक (घट-बढ़ जानेवाली) होती हैं । इनमें से रश्मियाँ निकलती हैं—वस्तु आकार के अनुरूप छाया-पुद्गल निकलते हैं और वे भास्कर या अभास्कर वस्तुओं में प्रतिबिम्बित हो जाते हैं । अभास्कर वस्तु में पड़नेवाली छाया दिन में श्याम और रात को काली होती है । भास्कर वस्तुओं में पड़नेवाली छाया वस्तु के वर्णानुरूप होती है ।<sup>२</sup> आदर्श

१ प्रज्ञापना, पद १५

२ वही, पद १५, वृत्ति—

भासा उ दिवा छाया, अभासुरगतानिसितु कासाभा ।

साचेव भासुरगया, सदेहवन्ता मुण्येयन्वो ॥

जे भादरिस ततो, वेहावयवा ह्वंति संकता ।

तेसि तत्थुवलद्धी पगासयोगा न ह्यरेसि ॥

मे जो शरीर के अवयव सक्रान्त होते हैं वे प्रकाश के द्वारा वहा दृष्टिगत होते हैं । इसलिये आदर्शद्रष्टा व्यक्ति आदर्श मे न आदर्श देखता है, न अपना शरीर किन्तु अपना प्रतिबिम्ब देखता है ।

### प्राणी-जगत् के प्रति पुद्गल का उपकार

आहार, शरीर, इन्द्रिय, श्वासोच्छ्वास, भाषा और मन—ये छह जीव की मुख्य क्रियाएँ हैं । इन्ही के द्वारा प्राणी की चेतना का स्थूल बोध होता है । प्राणी का आहार, शरीर, इन्द्रिया, श्वासोच्छ्वास और भाषा—ये सब पौद्गलिक हैं ।

मानसिक चिन्तन भी पुद्गल-सहायापेक्ष है । चिन्तक चिन्तन के पूर्व क्षण मे मन-वर्गणा के स्कन्धो को ग्रहण करता है । उनकी चिन्तन के अनुकूल आकृतिया वन जाती हैं । एक चिन्तन से दूसरे चिन्तन मे सक्रान्त होते समय पहली-पहली आकृतिया बाहर निकलती रहती है और नई-नई आकृतिया वन जाती है । वे मुक्त आकृतिया आकाश-मण्डल मे फैल जाती हैं । कई थोडे काल बाद परिवर्तित हो जाती हैं और कई असंख्य काल तक परिवर्तित नही भी होती । इन मन-वर्गणा के स्कन्धो का प्राणी के शरीर पर भी अनुकूल एव प्रतिकूल परिणाम होता है । विचारो की दृढता से विचित्र काम करने का सिद्धान्त इन्ही का उपजीवी है ।

यह समूचा दृश्य ससार पौद्गलिक ही है । जीव की समस्त वैभाविक अवस्थाए पुद्गल-निमित्तक होती हैं । तात्पर्य-दृष्टि से देखा जाए तो यह जगत् जीव और परमाणुओ के विभिन्न सयोगो का प्रतिबिम्ब (परिणाम) है । जैन-सूत्रो मे परमाणु और जीव-परमाणु की सयोगकृत दशाओ का अति प्रचुर वर्णन है । भगवती, प्रज्ञापना और स्थानाग आदि इसके आकर-ग्रन्थ हैं । 'परमाणु-पट्विंशिका' आदि परमाणुविषयक स्वतन्त्र ग्रन्थो का निर्माण जैन-तत्त्वज्ञो की परमाणुविषयक स्वतन्त्र अन्वेषणा का मूर्त रूप है । आज के विज्ञान की अन्वेषणाओ के विचित्र वर्णन इनमे भरे पडे हैं । भारतीय वैज्ञानिक जगत् के लिए यह गौरव की बात है ।

### एक अद्रव्य—नेक द्रव्य

समानजातीय द्रव्यो की दृष्टि से सब द्रव्यो की स्थिति एक नही है । छह द्रव्यो मे धर्म, अधर्म और आकाश—ये तीन द्रव्य एक-द्रव्य हैं—व्यक्ति रूप से एक है । इनके समानजातीय द्रव्य नही हैं । एक-द्रव्य द्रव्य व्यापक होते हैं । धर्म-अधर्म समूचे लोक मे व्याप्त है । आकाश लोक-अलोक दोनो मे व्याप्त है । काल, पुद्गल और जीव—ये तीन द्रव्य अनेक-द्रव्य हैं—व्यक्ति रूप से अनन्त हैं ।

पुद्गल द्रव्य सांख्य-सम्मत प्रकृति की तरह एक या व्यापक नही किन्तु अनन्त हैं, अनन्त परमाणु और अनन्त स्कन्ध हैं ।<sup>१</sup> जीवात्मा भी एक और व्यापक नही,

१ सांख्यकौमुदी, १—अजामेकाम् ।

अनन्त है। काल के भी समय अनन्त हैं।<sup>१</sup> इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन दर्शन में द्रव्यों की सख्या के दो ही विकल्प हैं—एक या अनन्त।<sup>२</sup> कई ग्रन्थकारों ने काल के असंख्य परमाणु माने हैं पर वह युक्त नहीं। यदि उन कालाणुओं को स्वतन्त्र द्रव्य मानें तब तो द्रव्यसंख्या में विरोध आता है और यदि उन्हें एक समुदाय के रूप में मानें तो अस्तिकाय की संख्या में विरोध आता है। इसलिए कालाणु असंख्य हैं और वे समूचे लोकाकाश में फैले हुए हैं, यह बात किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं होती।

### सादृश्य-वैसदृश्य

विशेष गुण की अपेक्षा पाँचों द्रव्य—धर्म, अधर्म, आकाश, पुद्गल और जीव विसदृश हैं। सामान्य गुण की अपेक्षा वे सदृश भी हैं। व्यापक गुण की अपेक्षा धर्म, अधर्म, आकाश सदृश हैं। अमूर्तत्व की अपेक्षा धर्म, अधर्म, आकाश और जीव सदृश हैं। अचैतन्य की अपेक्षा धर्म, अधर्म, आकाश और पुद्गल सदृश हैं। अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, प्रमेयत्व, प्रदेशत्व और अगुरु-लघुत्व की अपेक्षा सभी द्रव्य सदृश हैं।

१ तत्त्वायसूत्र, ५।४० सोऽनन्तसमय ।

२ उत्तरज्ज्ञयणाणि, २८।८

धम्म अहम्म आगासं, दब्ब एक्केक्कमाहियं ।

अणताणि य दब्बाणि, कालो पोग्गल जन्तवो ।

## विश्व के आदि-विन्दु की जिज्ञासा

श्रमण भगवान् महावीर के 'आर्यरोह' नाम का शिष्य था। वह प्रकृति से भद्र, मृदु, विनीत और उपशान्त था। उसके क्रोध, मान, माया और लोभ बहुत पतले हो चुके थे। वह मृदु-मार्दव सम्पन्न अनगार भगवान् के पास रहता, ध्यान, सयम और तपस्या से आत्मा को भावित किए हुए विहार करता। एक दिन की बात है वह भगवान् के पास आया, वन्दना की, नमस्कार किया, पर्युपासना करते हुए बोला—

“भन्ते ! पहले लोक हुआ और फिर अलोक ? अथवा पहले अलोक हुआ और फिर लोक ?”

भगवान्—रोह ! लोक और अलोक—ये दोनों पहले से हैं और पीछे रहेंगे—अनादिकाल से हैं और अनन्त काल तक रहेंगे। दोनों शाश्वत भाव हैं, अनानुपूर्वी हैं। इनमें पौर्वापर्य (पहले-पीछे का क्रम) नहीं है।

रोह—भन्ते ! पहले अजीव हुए और फिर जीव ? अथवा पहले जीव हुए और फिर अजीव ?

भगवान्—रोह ! लोक-अलोक की भांति ये भी शाश्वत हैं, इनमें भी पौर्वापर्य नहीं है।

रोह—(१) भन्ते ! पहले भव्य हुए और फिर अभव्य ? अथवा पहले अभव्य हुए और फिर भव्य ?

२ भन्ते ! पहले सिद्धि (मुक्ति) हुई और फिर असिद्धि (ससार) ? अथवा पहले असिद्धि और फिर सिद्धि ?

३ भन्ते ! पहले सिद्ध (मुक्त) हुए और फिर असिद्ध (ससारी) ? अथवा पहले असिद्ध हुए और फिर सिद्ध ?

भगवान्—रोह ! ये सभी शाश्वत भाव हैं।

रोह—भन्ते ! पहले मुर्गी हुई और फिर अंडा हुआ ? अथवा पहले अंडा हुआ और फिर मुर्गी ?

भगवान्—अंडा किसमें पैदा हुआ ?

रोह—भन्ते ! मुर्गी में ।

भगवान्—रोह ! मुर्गी किसमें पैदा हुई ?

रोह—भन्ते ! अण्डे में ।

भगवान्—इस प्रकार अण्डा और मुर्गी पहलें भी है और पीछे भी है । दोनों शाश्वत भाव हैं । इनमें त्रम नहीं है ।'

## लोक-अलोक

जहां हम रह रहे हैं वह क्या है ? यह जिज्ञासा महज ही हो आती है । उत्तर होता है—'लोक है ।' लोक अलोक के बिना नहीं होता, इसलिए अलोक भी है । अलोक से हमारा कोई लगाव नहीं । वह सिर्फ आकाश ही आकाश है ।' इसके अतिरिक्त वहां कुछ भी नहीं है । हमारी क्रिया की अभिव्यक्ति, गति, स्थिति और परिणति पदार्थ-आपेक्ष है । ये वही होती है, जहां आकाश के अतिरिक्त अन्य पदार्थ हैं ।

धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव—इन छहों द्रव्य की सहस्र्यति है, वह लोक है ।' पचास्ति कायो का जो सहावत्स्यान है वह लोक है ।' सक्षेप में जीव और अजीव की सहस्र्यति है, वह लोक है ।'

## लोक-अलोक का विभाजक-तत्त्व

लोक-अलोक का स्वरूप समझने के बाद हमें उनके विभाजक-तत्त्व की समीक्षा करनी होगी । उनका विभाग शाश्वत है । इसलिए विभाजक-तत्त्व भी शाश्वत होना चाहिए । कृत्रिम वस्तु से शाश्वतिक वस्तु का विभाजन नहीं होता । शाश्वतिक पदार्थ इन त्रयो द्रव्यों के अतिरिक्त और है नहीं । आकाश स्वयं विभाज्यमान है, इसलिए वह विभाजन का हेतु नहीं बन सकता । काल परिणमन का हेतु है । उसमें आकाश को दिग्विस्तार करने की क्षमता नहीं । व्यावहारिक काल मनुष्य-लोक के सिवाय अन्य लोको में नहीं होता । नैश्चयिक काल लोक-अलोक—दोनों में मिलता है । काल वास्तविक तत्त्व नहीं है । व्यावहारिक काल सूर्य और चन्द्र

१ भगवती, १।६

२ जैन सिद्धान्त दीपिका, १।१३

३ वही, १।८

४ भगवती, १३।४

५ उत्तररत्नयणानि, ३६।२

की गतिक्रिया से होनेवाला समय-विभाग है। नैश्चयिक काल जीव और अजीव की पर्याय मात्र है। जीव और पुद्गल गतिशील और मध्यम परिणाम वाले तत्त्व हैं। लोक-अलोक की सीमा-निर्धारण के लिए कोई स्थिर और व्यापक तत्त्व होना चाहिए। इसलिए ये भी उसके लिए योग्य नहीं बनते। अब दो द्रव्य शेष रह जाते हैं—धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय। ये दोनों स्थिर और व्यापक हैं। वस ये ही अखंड आकाश को दो भागों में बांटते हैं। यही लोक की प्राकृतिक सीमा है। ये दो द्रव्य जिस आकाश-खण्ड में व्याप्त हैं, वह लोक है और शेष आकाश अलोक। ये अपनी गति, स्थिति के द्वारा सीमा-निर्धारण के उपयुक्त बनते हैं। ये जहां तक हैं वही तक जीव और पुद्गल की गति, स्थिति होती है। उससे आगे उन्हें गति, स्थिति का सहाय्य नहीं मिलता, इसलिए वे अलोक में नहीं जा सकते। गति के बिना स्थिति का प्रश्न ही क्या ? इससे उनकी नियामकता और अधिक पुष्ट हो जाती है।

### लोक-अलोक का परिमाण

धर्म और अधर्म ससीम हैं—चौदह रज्जू परिमाण परिमित हैं। इसलिए लोक भी सीमित है। लोकाकाश असंख्यप्रदेशी है। अलोक अनन्त—असीम है। इसलिए अलोकाकाश अनन्तप्रदेशी है। भौतिक विज्ञान के उद्भट पंडित अलवर्ट आइन्स्टीन ने लोक-अलोक का जो स्वरूप माना है, वह जैन-दृष्टि से पूर्ण सामंजस्य रखता है। उन्होंने लिखा है कि—“लोक परिमित है। लोक के परे अलोक अपरिमित है। लोक के परिमित होने का कारण यह है कि द्रव्य अथवा शक्ति लोक के बाहर नहीं जा सकती। लोक के बाहर उस शक्ति का (द्रव्य का) अभाव है, जो गति में सहायक होता है।

स्कन्धक सन्यासी के प्रश्नों का उत्तर देते हुए भगवान् महावीर ने कहा कि क्षेत्र—लोक सान्त है (सीमित है)। धर्मास्तिकाय, जो गति में सहायक होता है, वह लोक-प्रमाण है। इसीलिए लोक के बाहर कोई भी पदार्थ नहीं जा सकता।

### लोक-अलोक का सस्थान

लोक सुप्रतिष्ठक आकारवाला है। तीन शरावों में से एक शराव ओघ्रा, दूसरा सीधा और तीसरा उसके ऊपर ओघ्रा रखने से जो आकार बनता है, उसे सुप्रतिष्ठक सस्थान या त्रिशरावसपुटसस्थान कहा जाता है।

लोक नीचे विस्तृत है, मध्य में सकरा और ऊपर-ऊपर मृदगाकार है। इसलिए उसका आकार ठीक त्रिशरावसपुट जैसा बनता है। अलोक का आकार बीच में पोलवाले गोले के समान है। अलोकाकाश एकाकार है। उसका कोई विभाग नहीं होता है। लोकाकाश तीन भागों में विभक्त है—ऊर्ध्व लोक, अधो लोक और



मध्य लोक ।<sup>१</sup> लोक चौदह रज्जू लम्बा है । उसमें ऊचा लोक सात रज्जू से कुछ कम है । तिरछा लोक अठारह सौ योजन प्रमाण है । नीचा लोक सात रज्जू में अधिक है ।

जिस प्रकार एक ही आकाश धर्म-अधर्म के द्वारा लोक और अलोक—इन दो भागों में बंटता है, ठीक वैसे ही इनके द्वारा लोकाकाश के तीन विभाग और प्रत्येक विभाग की भिन्न आकृतियां बनती हैं ।<sup>२</sup> धर्म और अधर्म कहीं विस्तृत है और कहीं संकुचित । वे नीचे की ओर विस्तृत रूप से व्याप्त हैं अतः अधोलोक का आकार ओघे किये हुए शराब जैसा बनता है । मध्यलोक में वे कृश रूप में हैं, इसलिए उसका आकार बिना किनारी वाली झालर के समान हो जाता है । ऊपर की ओर वे फिर कुछ-कुछ विस्तृत होते चले गए हैं, इसलिए ऊर्ध्व लोक का आकार ऊर्ध्व-मुख मृदग जैसा होता है । अलोकाकाश में दूसरा कोई द्रव्य नहीं, इसलिए उसकी कोई आकृति नहीं बनती । लोकाकाश की अधिक में अधिक मोटाई सात रज्जू की है । लोक चार प्रकार का है—द्रव्यलोक, क्षेत्रलोक, काललोक, भावलोक ।<sup>३</sup> द्रव्य-लोक पंचास्तिकायमय एक है, इसलिए वह सात है ।<sup>४</sup> लोक की परिधि असंख्य योजन कोड़ाकोड़ी की है, इसलिए क्षेत्रलोक भी सात है ।<sup>५</sup>

सापेक्षवाद के आविष्कर्ता प्रो० आइन्स्टीन ने लोक का व्यास एक करोड़ अस्सी लाख प्रकाशवर्ष माना है । “एक प्रकाशवर्ष उस दूरी को कहते हैं जो प्रकाश की किरण १,८६,००० मील प्रति सेकण्ड से हिसाब से एक वर्ष में तय करती है ।”

भगवान् महावीर ने देवताओं की ‘शीघ्रगति’<sup>६</sup> की कल्पना से लोक की मोटाई को समझाया है । जैसे—छह देवता लोक का अन्त लेने के लिए शीघ्र गति से छहों दिशाओं (पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, ऊची और नीची) में चले । ठीक उसी समय एक सेठ के घर में एक हजार वर्ष की आयु वाला एक पुत्र जन्मा उसकी आयु समाप्त हो गई । उसके बाद हजार वर्ष की आयु वाले उसके बेटे-पौते हुए ।

१ भगवती, ११।१०

२ वही, ११।६

३ वही ११।१०

४ वही, २।१

५ वही, २।१

६ एक देवता मेरु पर्वत की चूलिका पर खड़ा है—एक साथ योजन को ऊंचाई में खड़ा है । नीचे चारों दिशाओं में चार दिक् कुमारिकाएँ हाथ में बलिपिण्ड लेकर वहिर्मुखी रहकर उस बलिपिण्ड को एक साथ फेंकती हैं । उस समय वह देवता दीढ़ता है । चारों बलिपिण्डों को जमीन पर गिरने में पहले हाथ में ले लेता है । इस गति का नाम ‘शीघ्रगति’ है ।

इस प्रकार सात पीढ़ियां बीत गईं। उनके नाम, गोत्र भी मिट गए, तब तक वे देवता चलते रहे, फिर भी लोक के अन्त तक नहीं पहुंचे। हा, वे चलते-चलते अधिक भाग पार कर गए। बाकी रहा वह भाग कम है—वे चले उसका असंख्यातवा भाग बाकी रहा है। जितना भाग चलना बाकी रहा है उससे असंख्यात् गुणा भाग पार कर चुके हैं। यह लोक इतना बड़ा है। काल और भाव की दृष्टि से लोक अनन्त है। ऐसा कोई काल नहीं, जिसमें लोक का अस्तित्व न हो।<sup>१</sup>

लोक पहले था, वर्तमान में है और भविष्य में सदा रहेगा—इसलिए काल-लोक अनन्त है। लोक में वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श की पर्याय अनन्त हैं तथा वादर-स्कन्धों की गुरु-लघु पर्याय, सूक्ष्म स्कन्धों और अमूर्त द्रव्यों की अगुरु-लघु पर्याय अनन्त हैं। इसलिए भाव-लोक अनन्त है।

### लोक-अलोक का पौर्वापर्य

आर्य रोह ने पूछा—भगवान् ! पहले लोक और फिर अलोक बना ? अथवा पहले अलोक और फिर लोक बना ?

भगवान् ने कहा—रोह ! ये दोनों शाश्वत हैं। इनमें पहले-पीछे का क्रम नहीं है।<sup>२</sup>

### लोक-स्थिति

गौतम ने पूछा—भते ! लोक-स्थिति कितने प्रकार की है ?

भगवान् ने कहा—गौतम ! लोक-स्थिति के आठ प्रकार हैं

- १ वायु आकाश पर टिकी हुई है।
- २ समुद्र वायु पर टिका हुआ है।
- ३ पृथ्वी समुद्र पर टिकी हुई है।
- ४ त्रस-स्थावर जीव पृथ्वी पर टिके हुए हैं।
- ५ अजीव जीव के आश्रित हैं।
- ६ सकर्म-जीव कर्म के आश्रित हैं।
- ७ अजीव जीवों द्वारा सगृहीत है।
- ८ जीव कर्म-सगृहीत हैं।<sup>३</sup>

आकाश, पवन, जल और पृथ्वी—ये विश्व के आधारभूत अंग हैं। विश्व की व्यवस्था इन्हीं के आधार-आधेय भाव से बनी हुई है। ससारी जीव और अजीव

१ भगवती, २।१ कालतो लोए अणते, भावतो लोए अणते ।

२ भगवती, १।६

३ वही, १।६

(पुद्गल) में आधार-आधेय भाव और मग्राह्य-मग्राहक भाव—ये दोनों हैं। जीव आधार है और शरीर उगका आधेय। कर्म मग्राही जीव का आधार है और मग्राही जीव उसका आधेय।

जीव अजीव (भाषा-वर्गणा, मन-वर्गणा और शरीर-वर्गणा) का मग्राहक है। कर्म मग्राही जीव का मग्राहक है। तात्पर्य यह है—कर्म से बंधा हुआ जीव ही मशरीर होता है। वही चलता, फिरता, बोलता और मोचता है।

अचेतन जगत् में चेतन जगत् की जो विनियोगता है, ये जीव और पुद्गल के मयोग में होती है। जितना भी वैभाविक परिवर्तन या दृश्य रूपान्तर है, वह सब इन्हीं की मयोग-वशा का परिणाम है। जीव और पुद्गल के मिश्रण द्वारा द्रव्यों का आपस में मग्राह्य-मग्राहक भाव नहीं है।

लोक-स्थिति में जीव और पुद्गल का मग्राह्य-मग्राहक भाव माना गया है। यह परिवर्तन है। परिवर्तन का अर्थ है—उत्पाद और विनाश।

प्रस्तुत विषय की चर्चा उपनिषद् में भी मिलती है

गार्गी ने याज्ञवल्क्य से पूछा—याज्ञवल्क्य ! यह विश्व जल में ओत-प्रोत है, परन्तु जल किसमें ओत-प्रोत है ?

—वायु में, गार्गी ?

—वायु किसमें ओत-प्रोत है ?

—अन्तरिक्ष में, अन्तरिक्ष गन्धर्व-लोक में, गन्धर्व-लोक आदित्य लोक में, आदित्य लोक चन्द्र-लोक में, चन्द्र-लोक नक्षत्र-लोक में, नक्षत्र-लोक देव-लोक में, देव-लोक इन्द्र-लोक में, इन्द्र-लोक प्रजापति-लोक में और प्रजापति-लोक ब्रह्म-लोक में ओत-प्रोत है।

—ब्रह्म-लोक किसमें ओत-प्रोत है याज्ञवल्क्य ?

—यह अनि-प्रश्न है, गार्गी ! तू यह प्रश्न मत कर अन्यथा तेरा मिर कटकर गिर पड़ेगा ।<sup>१</sup>

## सृष्टिवाद

सापेक्षदृष्टि के अनुसार विषय अनादि-अनन्त और सादि-सान्त है, द्रव्य की अपेक्षा अनादि-अनन्त है, परम की अपेक्षा सादि-सान्त। लोक में दो द्रव्य हैं—चेतन और अचेतन। दोनों अनादि हैं, शाश्वत हैं। इनका पूर्वपर्यय (अनुक्रम-आनुपूर्वी) सम्बन्ध नहीं है। पहले जीव और बाद में अजीव अथवा पहले अजीव और बाद में जीव—ऐसा सम्बन्ध नहीं होता। अण्डा मुर्गी से पैदा होता है और मुर्गी अण्डे से पैदा होती है। बीज वृक्ष से पैदा होता है और वृक्ष बीज से पैदा होता

है—ये प्रथम भी हैं और पश्चात् भी, अनुक्रम सम्बन्ध से रहित शाश्वतभाव हैं। इनका प्राथम्य और पाश्चात्य भाव नहीं निकाला जा सकता। यह ध्रुव अश की चर्चा है। परिणमन की दृष्टि से जगत् परिवर्तनशील है। परिवर्तन स्वाभाविक भी होता है और वैभाविक भी। स्वाभाविक परिवर्तन सब पदार्थों में प्रतिक्षण होता है। वैभाविक परिवर्तन कर्मबद्ध जीव और पुद्गल-स्कन्धों में ही होता है। हमारा दृश्य जगत् वही है।

विश्व के बारे में दर्शन की दो मुख्य धाराएँ हैं—अद्वैतवाद और द्वैतवाद। अद्वैतवादी दार्शनिक चेतन और अचेतन का स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं मानते। वे अचेतन या चेतन में से किसी एक के अस्तित्व को ही वास्तविक मानते हैं।

सृष्टि के विषय में अद्वैतवाद की तीन मुख्य शाखाएँ हैं

- १ जडाद्वैतवाद
- २ चैतन्याद्वैतवाद
- ३ जड-चैतन्याद्वैतवाद

जडाद्वैतवाद के अनुसार चेतन तत्त्व की उत्पत्ति अचेतन तत्त्व से हुई है। अनात्मवादी चार्वाक और क्रम-विकासवादी वैज्ञानिक इसी अभिमत के समर्थक हैं।

चैतन्याद्वैत के अनुसार सृष्टि का आदि-कारण ब्रह्म है। वैदिक ऋषि कहता है—

“असत्, अभाव, शून्य में निरस्त समस्त समाज औपधिक नाम-रूप-रहित अप्रत्यक्ष ब्रह्म में ही सत्भाव या प्रत्यक्ष माया का प्रपञ्च प्रतिष्ठित है। इसी सत् अर्थात् प्रत्यक्ष माया के प्रपञ्च में सारी सृष्टि (भव्य) के उपादान-भूत पृथिव्यादि पञ्च महाभूत निहित हैं, इसी से उत्पन्न होते हैं। वे ही पाँचों महाभूत समस्त कार्यों में विद्यमान रहते हैं। समस्त सृष्टि उन्हीं महाभूतों में—पीपल के बीज में पीपल के वृक्ष की तरह वर्तमान रहती है।”

‘ब्रह्म तीनों लोको से अतीत है।’ उसने सोचा—‘किस प्रकार मैं इन लोगो में पैठू?’ तब वह नाम और रूप से इन लोगो में पैठा।

जडचैतन्याद्वैत के अनुसार जगत् की उत्पत्ति चेतन और अचेतन—इन दोनों गुरो में मिश्रित पदार्थ से हुई है।

जडाद्वैतवाद और चैतन्याद्वैतवाद—ये दोनों ‘कारण’ के अनुरूप कार्य होता

१ अथर्ववेद, १७।१।२।६

असति सत् प्रतिष्ठितम्—सति भूत प्रतिष्ठितम्।

भूत इ भव्य आहित, भव्य भूते प्रतिष्ठितम्।

२ शतपथ ब्राह्मण, १।१।२।३

तद् ब्रह्मामेव प्रत्यवेद रूपेण चैव नाम्ना च।

है'—इस तथ्य को स्वीकार नहीं करते। पहले में जड़ से चैतन्य, दूसरे में चैतन्य से जड़ की उत्पत्ति मान्य है।

वैतवादी दर्शन जड़ और चैतन्य दोनों का अस्तित्व स्वतन्त्र मानते हैं। इनके अनुसार जड़ से चैतन्य या चैतन्य से जड़ उत्पन्न नहीं होता। कारण के अनुरूप ही कार्य उत्पन्न होने के तथ्य को ये स्वीकार करते हैं। इस अभिमत के अनुसार जड़ और चैतन्य के संयोग का नाम सृष्टि है।

नैयायिक, वैशेषिक और मीमांसक दर्शन सृष्टि-पक्ष में आरम्भवादी हैं। सृष्टि के प्रारम्भ में परमात्मा परमाणुओं को संयुक्त करता है, उनके संयोग का आरम्भ होने पर ही सृष्टि होती है। इसलिए यह 'आरम्भवाद' कहलाता है।

साध्य और योग परिणामवादी हैं। उनके अनुसार सृष्टि का कारण त्रिगुणात्मिका प्रकृति है। ईश्वर के द्वारा प्रकृति के क्षुब्ध किये जाने पर त्रिगुण का विकास होता है। उससे ही सृष्टि होती है। अनीश्वरवादी साध्य परिणाम को प्रकृति का स्वभाव मानते हैं। परिणामवाद के दो रूप होने हैं—गुण-परिणामवाद और ब्रह्म-परिणामवाद। पहला माध्यदर्शन तथा माध्वाचार्य का सिद्धान्त है। दूसरा सिद्धान्त रामानुजाचार्य का है। वे प्रकृति, जीव और ईश्वर—इन तीन तत्त्वों को स्वीकार करते हैं। फिर भी इन सबको ब्रह्मरूप ही मानते हैं—ब्रह्म ही अण विशेष में प्रकृति रूप में परिणत होता है और वही जगत् बनता है।

जैन और बौद्ध दर्शन सृष्टिवादी नहीं हैं। वे परिवर्तनवादी हैं।

बौद्ध दर्शन में परिवर्तन की प्रक्रिया 'प्रतीत्य समुत्पादवाद' है। यह सही अर्थ में अहेतुवाद है। इसमें कारण में कार्य उत्पन्न नहीं होता किन्तु सन्तति-प्रवाह में पदार्थ उत्पन्न होते हैं।

जैन दृष्टि के अनुसार दृश्य विश्व का परिवर्तन जीव और पुद्गल के संयोग से होता है। परिवर्तन स्वाभाविक और प्रायोगिक दोनों प्रकार का होता है। स्वाभाविक परिवर्तन सूक्ष्म होता है, इसलिए दृष्टिगम्य नहीं होता। प्रायोगिक परिवर्तन स्पष्ट होता है, इसलिए वह दृष्टिगम्य होता है। यही सृष्टि या दृश्य जगत् है। वह जीव और पुद्गल की सायोगिक अवस्थाओं के बिना नहीं होता।

स्वाभाविक पर्याय की आधारभूत शक्ति दो प्रकार की होती है—ओष और समुचित। 'घास में घी है'—यह ओष शक्ति है। 'दूध में घी है'—यह समुचित शक्ति है। ओष शक्ति कार्य की नियामक है—कारण के अनुरूप कार्य पैदा होगा, अन्यथा नहीं। समुचित शक्ति कार्य की उत्पादक है। कारण की समग्रता बनती है

और कार्य उत्पन्न हो जाता है।'

जैन-दृष्टि के अनुसार विश्व एक शिल्प-गृह है। उसकी व्यवस्था स्वयं उसी में समाविष्ट नियमों के द्वारा होती है। नियम वह पद्धति है जो चेतन और अचेतन-पुद्गल के विविध-जातीय संयोग से स्वयं प्रकट होती है।

जैन दर्शन जगत् के बारे में वैदिक ऋषि की भांति सदिग्ध भी नहीं है। वैदिक ऋषि कहता है—उस समय प्रलय दशा में असत् भी नहीं था। सत् भी नहीं था। पृथ्वी भी नहीं थी। आकाश भी नहीं था। आकाश में विद्यमान सातों भुवन भी नहीं थे।

प्रकृत तत्त्व को कौन जानता है ? कौन उसका वर्णन करता है ? यह सृष्टि किस उपादान कारण से हुई ? किस निमित्त कारण से ये विविध सृष्टियाँ हुई ? देवता लोग इन सृष्टियों के अनन्तर उत्पन्न हुए हैं। कहाँ से सृष्टि हुई यह कौन जानता है ?

ये नाना सृष्टियाँ कहाँ से हुईं, किसने सृष्टियाँ की और किसने नहीं की—ये सब वे ही जाने, जो इनके स्वामी परमधाम में रहते हैं। हो सकता है वे भी यह सब न जानते हों।'

जैन दर्शन के अनुसार चेतन से अचेतन अथवा अचेतन से चेतन की सृष्टि नहीं होती। दोनों अनादि अनन्त हैं।

---

#### १ ब्रह्मानुयोगतर्कणा, २।६-१०

गुणपर्याययो शक्तिर्मात्रमोषोद्भवादिमा ।  
आसन्नकार्ययोग्यत्वाच्छक्ति समुचिता परा ॥  
ज्ञायमाना तूणत्वेनाज्यशक्तिरनुमानत ।  
किं च दुग्धादि भावेन प्रोक्ता लोकसुखप्रदा ॥  
प्राक् पुद्गलपरावर्ते, धमशक्ति यथौघजा ।  
अन्त्यावर्ते तथा ध्याता शक्ति समुचितागिनाम् ॥  
कार्यभेदाच्छक्तिभेदो, व्यवहारेण दृश्यते ।  
युक्त्विषय नपादेकमनेकै कार्यकारणै ॥  
स्वस्वजात्यादि भूयस्यो गुणपर्यायव्यक्तय ।

#### १ ऋग्वेद, १०।१२६, नासदीय सूक्त

“नासदासीन्नोसदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।”  
“को अद्वा वेद क इह प्रवोचत् कुत आजाता कुत इयं विसृष्टि ॥  
अर्वाग् देव अस्य विसर्जनेनाथा को वेद मत आवभूव ।”  
“इय विसृष्टियत आवभूव यदि वा दधे यदि वा न ।  
यो अस्याध्यक्ष परमे व्योमन्तसो अग वेद यदि वा न वेद ॥”

## विभिन्न दर्शन और दृश्य-जगत् का कारण

वाद	दृश्य जगत् का कारण क्या है ?
जडाद्वैतवाद	जडपदार्थ
जडचैतन्याद्वैतवाद	जड-चैतन्ययुक्त पदार्थ
चैतन्याद्वैतवाद (विवर्तवाद)	ब्रह्म
आरम्भवाद	परमाणु-क्रिया
परिणामवाद	प्रकृति
प्रतीत्यसमुत्पादवाद	अव्याकृत (कहा नहीं जा सकता)
सापेक्ष सादि-सान्तवाद	जीव और पुद्गल की वैभाविक पर्याय ।

### परिवर्तन और विकास

जीव और अजीव (धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल) की समष्टि विश्व है। जीव और पुद्गल के संयोग से जो विविधता पैदा होती है, उसका नाम है—सृष्टि।

जीव और पुद्गल में दो प्रकार की अवस्थाएँ मिलती हैं—स्वभाव और विभाव या विकार।

परिवर्तन का निमित्त काल बनता है। परिवर्तन का उपादान स्वयं द्रव्य होता है। धर्म, अधर्म और आकाश में स्वभाव-परिवर्तन होता है। जीव और पुद्गल में काल के निमित्त से ही जो परिवर्तन होता है वह स्वभाव-परिवर्तन कहलाता है। जीव के निमित्त से पुद्गल में और पुद्गल के निमित्त से जीव में जो परिवर्तन होता है, उसे कहते हैं—विभाव-परिवर्तन। स्थूल-दृष्टि से हमें दो पदार्थ दीखते हैं, एक सजीव और दूसरा निर्जीव। दूसरे शब्दों में—जीवत्-शरीर और निर्जीव-शरीर या जीवमुक्त-शरीर। आत्मा अमूर्त है, इसलिए अदृश्य है। पुद्गल मूर्त होने के कारण दृश्य अवश्य है पर अचेतन है। आत्मा और पुद्गल दोनों के संयोग से जीवत्-शरीर बनता है। पुद्गल के सहयोग के कारण जीव के ज्ञान को क्रियात्मक रूप मिलता है और जीव के सहयोग के कारण पुद्गल की ज्ञानात्मक प्रवृत्तियाँ होती हैं। सब जीव चेतनायुक्त होते हैं। किन्तु चेतना की प्रवृत्ति उन्हीं की दीख पड़ती है जो शरीर-सहित होते हैं। सब पुद्गल रूप-सहित हैं, फिर भी चर्मचक्षु द्वारा वे ही दृश्य हैं, जो जीवयुक्त या जीवमुक्त शरीर हैं। पुद्गल दो प्रकार के होते हैं—जीव-सहित और जीव-रहित। शस्त्र-अहत सजीव और शस्त्र-हत निर्जीव होते हैं। जीव और स्थूल शरीर के वियोग के निमित्त शस्त्र कहलाते हैं। शस्त्र के द्वारा जीव शरीर से अलग होते हैं। जीव के चले जाने पर जो शरीर या शरीर के पुद्गल

स्कन्ध होते हैं—त्रे जीवमुक्त शरीर कहलाते हैं। खनिज पदार्थ पृथ्वीकायिक जीवों के शरीर हैं। पानी अप्कायिक जीवों का शरीर है। अग्नि तैजसकायिक, हवा वायुकायिक, तृण-लता-वृक्ष आदि वनस्पतिकायिक और गेप सब त्रसकायिक जीवों के शरीर हैं।

जीव और शरीर का सम्बन्ध अनादि-प्रवाह वाला है। वह जब तक नहीं टूटत तब तक पुद्गल जीव पर और जीव पुद्गल पर अपना-अपना प्रभाव डालते रहते हैं। वस्तुवृत्त्या जीव पर प्रभाव डालने वाला कर्मण शरीर है। यह जीव के विकारी परिवर्तन का आन्तरिक कारण है। इसे बाह्य स्थितिया प्रभावित करती हैं। कर्मण-शरीर कर्मण वर्गणा से बनता है। ये वर्गणाएँ सबसे अधिक सूक्ष्म होती हैं। वर्गणा का अर्थ है एक जाति के पुद्गल-स्कन्धों का समूह। ऐसी वर्गणाएँ असंख्य हैं। प्रत्यक्ष उपयोग की दृष्टि से वे आठ मानी जाती हैं

- |                  |                        |
|------------------|------------------------|
| १ औदारिक-वर्गणा  | ५. कर्मण वर्गणा        |
| २ वैक्रिय वर्गणा | ६ श्वासोच्छ्वास वर्गणा |
| ३ आहारक वर्गणा   | ७ भाषा वर्गणा          |
| ४ तैजस वर्गणा    | ८ मन वर्गणा            |

पहली पाँच वर्गणाओं से पाँच प्रकार के शरीरों का निर्माण होता है। गेप तीन वर्गणाओं से श्वास-उच्छ्वास, वाणी और मन की क्रियाएँ होती हैं। ये वर्गणाएँ समूचे लोक में व्याप्त हैं। जब तक इनका व्यवस्थित सगठन नहीं बनता, तब तक ये स्वानुकूल प्रवृत्ति के योग्य रहती हैं किन्तु उसे कर नहीं सकती। इनका व्यवस्थित सगठन करनेवाले प्राणी हैं। प्राणि अनादिकाल में कर्मण वर्गणाओं से आवेष्टित हैं। प्राणी का निम्नतम विकसित रूप 'निगोद' है।<sup>१</sup> निगोद अनादि-वनस्पति है। उसके एक-एक शरीर में अनन्त-अनन्त जीव होते हैं। यह जीवों का अक्षय कोष है और सबका मूल स्थान है। निगोद के जीव एकेन्द्रिय होते हैं। जो जीव निगोद को छोड़ दूसरी काय में नहीं गए वे 'अव्यवहार-राशि' कहलाते हैं<sup>२</sup> और निगोद में बाहर निकले जीव 'व्यवहार-राशि'।<sup>३</sup> अव्यवहार-राशि का तात्पर्य

१ लोकप्रकाश, ४।३२  
अनन्तानामसुमतामेकसूक्ष्मनिगोदिनाम् ।  
साधारण शरीर यत्, स 'निगोद' इति स्मृत ॥

२, बरो, ४।६६  
कदापि ये न निर्माता संहि सूक्ष्मनिगोदत ।  
अव्यावहारिकास्ते स्युर्दरीजातमृतादयः ।

३ बरो, ४।६४, ६५  
सृष्टमा'निगोदतो'जादेनिर्गता एककोपि ये ।  
सृष्टिब्यादिव्यवहारक्य, प्राप्तास्ते व्यावहारिका ।  
सूक्ष्मानादिनिगोदेषु, यान्ति यद्यपि ते पुनः ।  
ते प्राप्स्यव्यवहारकात्, तथापि व्यवहारिणः ।



यह है कि उन जीवों ने अनादि-वनस्पति के सिवाय और कोई व्यवहार नहीं पाया। स्थानाद्वि-निद्रा (घोरतम निद्रा) के उदय से ये जीव अव्यक्त-चेतना (जघन्यतम चैतन्य-शक्ति) वाले होते हैं। इनमें विकास की कोई प्रवृत्ति नहीं होती। अव्यवहार-राशि में बाहर निकलकर प्राणी विकास की योग्यता को अनुकूल सामग्री या अभिव्यक्त करता है। विकास की अन्तिम स्थिति है—शरीर का अत्यन्त वियोग या आत्मा की बन्धन-मुक्तदशा। यह प्रयत्न-साध्य है। निगोदीय जघन्यता स्वभाव-सिद्ध है।

स्थूल शरीर मृत्यु से छूट जाता है, पर सूक्ष्म शरीर नहीं छूटते। इसलिए फिर प्राणी को स्थूल-शरीर बनाना पड़ता है। किन्तु जब स्थूल और सूक्ष्म दोनों प्रकार के शरीर छूट जाते हैं, तब फिर शरीर नहीं बनता।

आत्मा की अविकसित दशा में उस पर कपाय का लेप रहता है। इसमें उसमें स्व-पर की मिथ्या कल्पना बनती है। स्व में पर की दृष्टि और पर में स्व की दृष्टि का नाम है—मिथ्या-दृष्टि। पुद्गल पर है, विजातीय है, बाह्य है। उसमें स्व की भावना, आसक्ति या अनुराग पैदा होता है अथवा घृणा की भावना बनती है। ये दोनों आत्मा के आवेग या प्रकम्पन हैं अथवा प्रत्येक प्रवृत्ति आत्मा में कम्पन पैदा करती है। इनसे कर्मण वर्गणाएँ सगठित हो आत्मा के साथ चिपक जाती हैं। आत्मा को हर समय अनन्त-अनन्त कर्म-वर्गणाएँ आवेष्टित किए रहती हैं। नई कर्म-वर्गणाएँ पहले की कर्म-वर्गणाओं से रासायनिक क्रिया द्वारा घुल-मिलकर एकमेक बन जाती हैं। सब कर्म-वर्गणाओं की योग्यता समान नहीं होती। कई चिकनी होती हैं, कई तीव्र रसवाली और कई मन्द रस वाली, इसलिए कई छूकर रह जाती हैं, कई गाढ़ बन्धन में बंध जाती हैं। कर्म-वर्गणाएँ बनते ही अपना प्रभाव नहीं डालती। आत्मा का आवेष्टन बनने के बाद जो उन्हें नई बनावट या नई शक्ति मिलती है, उसका परिपाक होने पर वे फल देने या प्रभाव डालने में समर्थ होती हैं।

प्रज्ञापना (पद ३५) में दो प्रकार की वेदना बताई हैं

१ आभ्युपगमिकी—अभ्युपगम-सिद्धान्त के कारण जो कष्ट सहा जाता है वह आभ्युपगमिकी वेदना है।

२ औपक्रमिकी—कर्म का उदय होने पर अथवा उदीरणा द्वारा कर्म के उदय में आने पर जो कष्टानुभूति होती है, वह औपक्रमिकी वेदना है।

उदीरणा जीव अपने आप करता है अथवा इष्ट-अनिष्ट पुद्गल सामग्री से अथवा दूसरे व्यक्ति के द्वारा भी वह हो जाती है। आयुर्वेद के पुरुषार्थ का यही निमित्त है।

वेदना चार प्रकार से भोगी जाती है

द्रव्य से—जल-वायु के अनुकूल-प्रतिकूल वस्तु के सयोग से।

क्षेत्र से—शीत-उष्ण आदिअनुकूल-प्रतिकूल स्थान के संयोग से ।

काल से—गर्मी में हैजा, सर्दी में बुखार, निमोनिया अथवा अशुभ ग्रहों के उदय से ।

भाव से—असात-वेदनीय के उदय से ।

वेदना का मूल असात-वेदनीय का उदय है । जहां भाव से वेदना है वही द्रव्य, क्षेत्र और काल उसके (वेदना के) निमित्त बनते हैं । भाव-वेदना के अभाव में द्रव्यादि कोई असर नहीं डाल सकते । कर्म-वर्गणाएँ पौद्गलिक हैं, अतएव पुद्गल सामग्री उसके विपाक या परिपाक में निमित्त बनती है ।

धन के पास धन आता है—यह नियम कर्म-वर्गणाओं पर भी लागू होता है । कर्म के पास कर्म आता है । शुद्ध या मुक्त आत्मा के कर्म नहीं लगता । कर्म से बड़ी आत्मा का कषाय-लेप तीव्र होता जाता है । तीव्र कषाय तीव्र कम्पन पैदा करता है और उसके द्वारा अधिक कर्म-वर्गणाएँ खींची जाती हैं ।

इसी प्रकार प्रवृत्ति का प्रकम्पन भी जैसा तीव्र या मन्द होता है, वैसी ही प्रचुर या न्यून मात्रा में उनके द्वारा कर्म-वर्गणाओं का ग्रहण होता है । प्रवृत्ति सत् और असत् दोनों प्रकार की होती है । सत् से सत् कर्म-वर्गणाएँ और असत् से असत् कर्म-वर्गणाएँ आकृष्ट होती हैं । यही संसार, जन्म-मृत्यु या भव-परम्परा है । इस दशा में आत्मा विकारी रहता है । इसलिए उस पर अनगिनत वस्तुओं और वस्तु-स्थितियों का असर होता रहता है । असर जो होता है, उसका कारण आत्मा की अपनी विकृत दशा है । विकारी दशा छूटने पर शुद्ध आत्मा पर कोई वस्तु प्रभाव नहीं डाल सकती । यह अनुभवसिद्ध बात है—असमभावी व्यक्ति, जिसमें राग-द्वेष का प्राचुर्य होता है, को पग-पग पर सुख-दुःख सताते हैं । उसे कोई भी व्यक्ति थोड़े में प्रसन्न और थोड़े में अप्रसन्न बना देता है । दूसरे की चेष्टाएँ उसे बदलने में भारी निमित्त बनती हैं । समभावी व्यक्ति की स्थिति ऐसी नहीं होती । कारण यही है कि उसकी आत्मा में विकार की मात्रा कम है या उसने ज्ञान द्वारा उसे उप-शान्त कर रखा है । पूर्ण विकास होने पर आत्मा पूर्णतया स्वस्थ हो जाती है, इसलिए पर वस्तु का उस पर कोई प्रभाव नहीं होता । शरीर नहीं रहता तब उसके माध्यम से होनेवाली संवेदना भी नहीं रहती । आत्मा सहजवृत्त्या अप्रकम्प है । उसमें कम्पन शरीर-संयोग से होता है । अशरीर होने पर वह नहीं होता ।

शुद्ध आत्मा के स्वरूप की पहचान के लिए आठ मुख्य तत्त्व हैं

१ अनन्त-ज्ञान

५ सहज-आनन्द

२ अनन्त-दर्शन

६ अटल-अवगाह

३ क्षायक-सम्यक्त्व

७ अभूर्तिकपन

४ लब्धि

८ अगुरु-लघु-भाव

मुक्त आत्मा का ज्ञान-दर्शन अबाध होता है । उन्हें जानने में बाहरी पदार्थ

प्रकाश नही टाल पाते। उनकी आत्म-शक्ति गायब होनी है। उसमें कोई विचार्यम नहीं होता। उनकी सन्धि—आत्मशक्ति भी अबाध होती है। वे पौरुषात्मिक सुख-दुःख की अनुभूति में रहित होती हैं। वे वास्तविक पदार्थों को जानती हैं किन्तु शरीर के द्वारा होनेवाली उसकी अनुभूति उन्हें नहीं होती। उनमें न जन्म-मृत्यु की पर्याय होती है, न रूप और न गुण-लघु-भाव।

आत्मा की अनुदुःख-दशा में तम-वर्गणाएँ इन आत्म-शक्तियों को दबाए रहती हैं—इन्हें पूर्ण विकसित नहीं होने देती। भय-स्थिति पान पर कर्म-वर्गणाएँ भिगनी-भिगती रहती हैं जो जानती हैं। तब आत्मा में कुछ मज्जा बुद्धि जागती है। यही स आत्म-विचार का प्रथम शुरु होता है। तब संदृष्टि यथायथ बनती है, सम्पूर्ण प्राप्ति होता है। यह आत्म-जागरण का पहला मोड़ है। इसमें आत्मा अपने रूप को 'मय' और वास्तविक वस्तुओं को 'पर' जान ही नहीं लेती किन्तु उसकी मज्जा श्रद्धा भी बँसी ही बन जाती है। इसीलिए इस दशा वाली आत्मा को अन्तर-आत्मा, सम्प्रदृष्टि या सम्प्रकम्पी कहते हैं। इसमें पहने की दशा में वह बहिर-आत्मा, मिथ्यादृष्टि या मिथ्यात्व की कहलाती है।

जब जागरण के बाद आत्मा अपनी मुक्ति के लिए आगे बढ़ती है। सम्पूर्ण दर्शन और सम्पूर्ण ज्ञान के महाने वह सम्पूर्ण चरित्र का बल बढ़ाती है। ज्यों-ज्यों चरित्र का बल बढ़ता है त्यों-त्यों कर्म-वर्गणाओं का आकर्षण कम होता जाता है। सत्-प्रवृत्ति या अहिमात्मक प्रवृत्ति से पहने बंधी कर्म-वर्गणाएँ झिझिल हो जाती हैं। चलते-चलते ऐसी चिन्तुद्धि बढ़ती है कि आत्मा शरीर-दशा में भी निरावरण बन जाती है। ज्ञान, दर्शन, धीतराग-भाव और शक्ति का पूर्ण या बाधाहीन या बाह्य-वस्तुओं में अप्रभावित विकास हो जाता है। इस दशा में सब या शेष आयुष्य को टिकाए रखने वाली चार वर्गणाएँ—भवोपग्राही वर्गणाएँ बाकी रहती हैं। जीवन के अंत में ये भी टूट जाती हैं। आत्मा पूर्ण मुक्त या बाहरी प्रभावों से सर्वथा रहित हो जाती है। बन्धनमुक्त तुम्हारे जैसे पानी पर तैरने लग जाता है वैसे ही बन्धन-मुक्त आत्मा लोक के अग्रभाग में अवस्थित हो जाती है। मुक्त आत्मा में वैभाविक परिवर्तन नहीं होता, स्वाभाविक परिवर्तन अवश्य होता है। वह वस्तुमान का अवश्यम्भावी धर्म है।

## परिवर्तन और विकास की मर्यादा

सत्य की व्याख्या अनेकान्तदृष्टि से ही हो सकती है। परिवर्तन विश्व-व्यवस्था का एक अंग है। किन्तु विश्व-व्यवस्था पर उसका पूर्ण नियन्त्रण नहीं है। विश्व के अचल में शाश्वत तत्त्व भी विद्यमान हैं।

कुछ कार्य प्रवृत्ति-जनित हैं, कुछ नैसर्गिक हैं। इस बहुरूपी व्यवस्था के रहस्यों को उद्घाटित करने के लिए जैन दर्शन ने कुछ सिद्धान्त प्रतिपादित किए हैं, उनका

ज्ञान बहुत उपयोगी है ।

असम्भाव्य-कार्य<sup>१</sup>

- १ अजीव को जीव नहीं बनाया जा सकता ।
- २ जीव को अजीव नहीं बनाया जा सकता ।
- ३ एक साथ दो भाषा नहीं बोली जा सकती ।
४. अपने किये कर्मों के फलों को इच्छा-अधीन नहीं किया जा सकता ।
- ५ परमाणु नहीं तोड़ा जा सकता ।
- ६ अलोक में नहीं जाया जा सकता ।

सर्वज्ञ या विशिष्ट योगी के सिवाय कोई भी व्यक्ति इन तत्त्वों का साक्षात्कार नहीं कर सकता<sup>२</sup>

- १ धर्म (गति-तत्त्व)
- २ अधर्म (स्थिति-तत्त्व)
- ३ आकाश
- ४ शरीर-रहित जीव
- ५ परमाणु
- ६ शब्द

पारमार्थिक सत्ता

- १ ज्ञाता का सतत अस्तित्व<sup>३</sup> ।
- २ ज्ञेय का स्वतन्त्र अस्तित्व वस्तु-ज्ञान पर निर्भर नहीं है<sup>४</sup> ।
- ३ ज्ञाता और ज्ञेय में योग्य सम्बन्ध ।

---

१ ठाण, ६।५।

२. वही, ६।४।

३ स्याद्वाद मंजरी, श्लोक १६

न चास्थिराणां भिन्नकालतयाऽन्योन्याऽसम्बद्धानाञ्च तेषां वाच्यवाचकभावो युज्यते ।

- ४ तुलना—ब्राह्म जगत् वास्तविक नहीं है, उसका अस्तित्व केवल हमारे मन के भीतर या किसी अलौकिक शक्ति के मन के भीतर है, यह आदर्शवाद कहलाता है । आदर्शवाद के कई प्रकार हैं । परन्तु एक बात वे सभी कहते हैं, वह यह कि मूल वास्तविकता मन है । यह चाहे मानव-मन हो या अपौरुषेय-मन और वस्तुतः यदि उसमें वास्तविकता का कोई अंश है तो भी वह शून्य है । एंग्लस के शब्दों में मार्क्सवादियों की दृष्टि में—“भौतिकवादी विषय-दृष्टिकोण प्रकृति को ठीक उसी रूप में देखता है, जिस रूप में वह सचमुच पायी जाती है ।” ब्राह्मजगत् वास्तविक है । हमारे भीतर उसकी चेतना है या नहीं—इस बात से उसकी चेतना स्वतन्त्र है । उसकी गति और विकास हमारे या किसी और के मन द्वारा संचालित नहीं होते । (मार्क्सवाद क्या है ? ५, ६८, ६९ से० एनिल वॉर्न)

४ वाणी में ज्ञान का प्रामाणिक प्रतिविम्ब—विचारो या लक्ष्यो की अभिव्यक्ति का यथार्थ साधन ।

५ ज्ञेय (सवेद्य या विषय) और ज्ञातृ (सवितृ या विषयी) के समकालीन अस्तित्व, स्वतन्त्र-अस्तित्व तथा पारस्परिक सम्बन्ध के कारण उनका विषय-विषयीभाव ।

## चार सिद्धान्त

१ पदार्थमात्र परिवर्तनशील है ।

२ सत् का सर्वथा नाश और सवत्ता असत् का उत्पाद नहीं होता ।

३ जीव और पुद्गल में गति-शक्ति होती है ।

४ व्यवस्था वस्तु का गूलभूत स्वभाव है ।

इनकी जड़वाद के चार सिद्धान्तों में तुलना कीजिए ।

(क) ज्ञाता और ज्ञेय नित्य परिवर्तनशील है ।

(ख) सद् वस्तु का सम्पूर्ण नाश नहीं होता—पूण अभाव में से सद् वस्तु उत्पन्न नहीं होती ।

(ग) प्रत्येक वस्तु में स्वभाव-सिद्ध गति-शक्ति किंवा परिवर्तन-शक्ति अवश्य रहती है ।

(घ) रचना, योजना, व्यवस्था, नियमबद्धता अथवा सुमगति वस्तु का मूल-भूत स्वभाव है ।<sup>१</sup>

## समस्या और समाधान

लोक शाश्वत है या अशाश्वत ? आत्मा शाश्वत है या अशाश्वत ? आत्मा शरीर से भिन्न है या अभिन्न ? जीवों में जो भेद है, वह कर्मकृत है या अन्यकृत ? कर्म का कर्ता और भोक्ता स्वयं जीव है या अन्य कोई ? अनेक समस्याएँ हैं, जो मनुष्य को सदिग्ध किये रहती हैं ।

१ लोक शाश्वत है तो विनाश और परिवर्तन कैसे ? यदि वह अशाश्वत है तो भेद—अतीत, अनागत, नवीन, पुरातन आदि-आदि कैसे ?

२ आत्मा शाश्वत है तो मृत्यु कैसे ? यदि अशाश्वत है तो विभिन्न चैतन्य-सन्तानों की एकात्मकता कैसे ?

३ आत्मा शरीर से भिन्न है तो शरीर में सुख-दुःख की अनुभूति कैसे ? यदि वह शरीर से अभिन्न है तो शरीर और आत्मा—ये दो पदार्थ क्यों ?

४ जीवों की विचित्रता कर्म-कृत है तो साम्यवाद कैसे ? यदि वह अन्यकृत

---

१ जड़वाद, पृ० ६०-६४

है तो कर्मवाद क्यों ?

५ कर्म का कर्त्ता और भोक्ता यदि जीव ही है तो बुरे कर्म और उसके फल का उपभोग कैसे ? यदि जीव कर्त्ता-भोक्ता नहीं है तो कर्म और कर्म-फल से उसका सम्बन्ध कैसे ? इन सबका समाधान करने के लिए अनेकान्त दृष्टि आवश्यक है । एकान्तदृष्टि के एकांगी विचारों से इनका विरोध नहीं मिट सकता ।

इन समस्याओं का समाधान जैन दार्शनिकों ने इस प्रकार किया है

१ लोक शाश्वत भी है और अशाश्वत भी । काल की अपेक्षा लोक शाश्वत है । ऐसा कोई काल नहीं, जिसमें लोक का अस्तित्व न मिले । त्रिकाल में वह एकरूप नहीं रहता, इसलिए वह अशाश्वत भी है । जो एकान्ततः शाश्वत होता है, उसमें परिवर्तन नहीं हो सकता, इसलिए वह अशाश्वत है । जो एकान्ततः अशाश्वत होता है, उसमें अन्वयी सम्बन्ध नहीं हो सकता । पहले क्षण में होनेवाला लोक दूसरे क्षण अत्यन्त उच्छिन्न हो जाए तो फिर 'वर्तमान' के अतिरिक्त अतीत, अनागत आदि का भेद नहीं घटता । कोई ध्रुव पदार्थ हो—त्रिकाल में टिका रहे, तभी वह था, है और रहेगा—यो कहा जा सकता है । पदार्थ यदि क्षण-विनाशी ही हो तो अतीत और अनागत के भेद का कोई आधार ही नहीं रहता । इसलिए विभिन्न पर्यायों की अपेक्षा 'लोक शाश्वत है' यह माने बिना भी स्थिति स्पष्ट नहीं होती ।

२ आत्मा के लिए भी यही बात है । वह शाश्वत और अशाश्वत दोनों है

(१) द्रव्यत्व की दृष्टि से शाश्वत है—

आत्मा पूर्ण और उत्तर सभी क्षणों में रहता है, अन्वयी है, चैतन्य पर्यायों का सकलनकर्त्ता है ।

(२) पर्याय की दृष्टि से अशाश्वत है—

विभिन्न रूपों में—एक शरीर से दूसरे शरीर में, एक अवस्था से दूसरी अवस्था में उसका परिणमन होता है ।

३ आत्मा शरीर से भिन्न भी है, अभिन्न भी । स्वरूप की दृष्टि से भिन्न है और सयोग एवं उपकार की दृष्टि से अभिन्न । आत्मा का स्वरूप चैतन्य है और शरीर का स्वरूप जड़, इसलिए ये दोनों भिन्न हैं । ससारावस्था में आत्मा और शरीर का दूध-पानी की तरह, लोह-अग्नि-पिंड की तरह एकात्म्य सयोग होता है, इसलिए शरीर से किसी वस्तु का स्पर्श होने पर आत्मा में सवेदन और कर्म का विपाक होता है ।

४ एक जीव की स्थिति दूसरे जीव से भिन्न है । उसका कारण कर्म अवश्य है, किन्तु केवल कर्म ही नहीं । उसके अतिरिक्त काल, स्वभाव, नियति, उद्योग आदि अनेक तत्त्व हैं । कर्म दो प्रकार का होता है—सोपक्रम और निरूपक्रम अथवा सापेक्ष और निरपेक्ष । फल-काल में कई कर्म बाहरी स्थितियों की अपेक्षा नहीं रखते और कई रखते हैं, कई कर्म विपाक के अनुकूल सामग्री मिलने पर फल देते हैं और

कई उमके बिना भी। कर्मोदय अनेकविध होता है, इसलिए कर्मवाद का साम्यवाद से विरोध नहीं है। कर्मोदय की सामग्री समान होने पर प्राणियों की स्थिति बहुत कुछ समान हो सकती है, होती भी है। जैन सूत्रों में कल्पातीत देवताओं की समान स्थिति का जो वर्णन है, वह आज के इस साम्यवाद से कहीं अधिक रोमाचकारी है। कल्पातीत देवों की ऋद्धि, द्युति, यश, बल, अनुभाव, सुख समान होता है, उनमें न कोई स्वामी होता है और न कोई सेवक और न कोई पुरोहित, वे सब अहमिन्द्र—स्वयं इन्द्र हैं। अनेक देशों में तथा समूचे भू-भाग में भी यदि खान-पान, रहन-सहन, रीति-रिवाज समान हो जाए, स्वामी-सेवक का भेद-भाव मिट जाए, राज्य-सत्ता जैसी कोई केन्द्रित शक्ति न रहे तो उससे कर्मवाद की स्थिति में कोई आच नहीं आती। रोटी की सुलभता से ही विषमता नहीं मिटती। प्राणियों में विविध प्रकार की गति जाति, शरीर, अङ्गोपाङ्ग सम्बन्धी विसदृशता है। उसका कारण उनके अपने विचित्र कर्म ही है। एक पशु है तो एक मनुष्य, एक दो इन्द्रियवाला कृमि है तो एक पाँच इन्द्रियवाला मनुष्य। यह विषमता क्यों? इसका कारण स्वोपाजित कर्म के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता।

मुक्त आत्माएँ कर्म की कर्त्ता, भोक्ता कुछ भी नहीं हैं। बद्ध आत्माएँ कर्म करती हैं और उनका फल भोगती हैं। उनके कर्म का प्रवाह अनादि है और वह कर्म-मूल नष्ट न होने तक चलता रहता है। आत्मा स्वयं कर्त्ता-भोक्ता होकर भी जिन कर्मों का फल अनिष्ट हो, वैसे कर्म क्यों करे और कर भी ले तो उनका अनिष्ट फल स्वयं क्यों भोगे? इस प्रश्न के मूल में ही भूल है। आत्मा में कर्तृत्व शक्ति है, उसी से वह कर्म नहीं करती, किन्तु उसके पीछे राग-द्वेष, स्वत्व-परत्व की प्रबल प्रेरणा होती है। पूर्वकर्म-जनित वेग से आत्मा पूर्णतया दबती नहीं तो सब जगह उसे टाल भी नहीं सकती। एक बुरा कर्म आगे के लिए भी आत्मा में बुरी प्रेरणा छोड़ देता है। भोक्तृत्व शक्ति की भी यही बात है। आत्मा में बुरा फल भोगने की चाह नहीं होती पर बुरा या भला फल चाह के अनुसार नहीं मिलता वह पहले की क्रिया के अनुसार मिलता है। क्रिया की प्रतिक्रिया होती है—यह स्वाभाविक बात है। विष खानेवाला यह न चाहे कि मैं मरूँ, फिर भी उसकी मौत टल नहीं सकती। कारण कि विष की क्रिया उसकी इच्छा पर निर्भर नहीं है, वह उसे खाने की क्रिया पर निर्भर है।

## विश्व : विकास और ह्रास

### अनादि-अनन्त

जीवन-प्रवाह के बारे में अनेक धारणाएँ हैं। बहुत सारे इसे अनादि-अनन्त मानते हैं तो बहुत सारे सादि-सान्त। जीवन-प्रवाह को अनादि-अनन्त माननेवालों को उसकी उत्पत्ति पर विचार करने की आवश्यकता नहीं होती। चैतन्य कब, कैसे और किससे उत्पन्न हुआ—ये समस्याएँ उन्हें सताती हैं जो असत् से सत् की की उत्पत्ति स्वीकार करते हैं। 'उपादान' की मर्यादा को स्वीकार करनेवाले असत् से सत् की उत्पत्ति नहीं मान सकते। नियामकता की दृष्टि से ऐसा होना भी नहीं चाहिए अन्यथा समझ से परे की अव्यवस्था उत्पन्न हो जाती है।

जैन-दृष्टि के अनुसार यह जगत् अनादि-अनन्त है। इसकी मात्रा न घटती है, न बढ़ती है, केवल रूपान्तर होता है।<sup>१</sup>

### विश्व-स्थिति के मूल सूत्र

विश्व-स्थिति की आधारभूत दस बातें हैं <sup>२</sup>

- १ पुनर्जन्म—जीव मरकर बार-बार जन्म लेते हैं।
- २ कर्मबन्ध—जीव सदा (प्रवाहरूपेण अनादिकाल से) कर्म बाधते हैं।
- ३ मोहनीय-कर्मबन्ध—जीव सदा (प्रवाहरूपेण अनादिकाल से) निरन्तर मोहनीय कर्म बाधते हैं।
- ४ जीव-अजीव का अत्यन्ताभाव—ऐसा न तो हुआ, न भाव्य है और न होगा कि जीव अजीव हो जाए और अजीव जीव हो जाए।

१ भगवती, ५।८

२ ठाण, १०।१



५ तस-स्थावर-अविच्छेद—ऐसा न तो हुआ, न भाव्य है और न होगा कि सभी तस जीव स्थावर बन जाए या सभी स्थावर जीव तस बन जाए या सभी जीव केवल तस या केवल स्थावर हो जाए।

६ लोकालोक पृथक्त्व—ऐसा न तो हुआ, न भाव्य है और न होगा कि लोक अलोक हो जाए और अलोक लोक हो जाए।

७ लोकालोक-अन्योन्याऽप्रवेश—ऐसा न तो हुआ, न भाव्य है और न होगा कि लोक अलाक में प्रवेश करे और अलोक लोक में प्रवेश करे।

८ लोक और जीवों का आधार-आधेय सम्बन्ध—जितने क्षेत्र का नाम लोक है, उतने क्षेत्र में जीव है और जितने क्षेत्र में जीव है, उतने क्षेत्र का नाम लोक है।

९ लोक-मर्यादा—जितने क्षेत्र में जीव और पुद्गल गति कर सकते हैं उतना क्षेत्र 'लोक' है और जितना क्षेत्र 'लोक' है उतने क्षेत्र में जीव और पुद्गल गति कर सकते हैं।

१० अलोक-गति-कारणाभाव—लोक के सब अन्तिम भागों में आवद्ध पार्श्व-स्पृष्ट पुद्गल हैं। लोकान्त के पुद्गल स्वभाव से ही रुखे होते हैं। वे गति में सहायता करने की स्थिति में सघटित नहीं हो सकते। उनकी सहायता के बिना जीव अलोक में गति नहीं कर सकते।

## विकास और ह्रास

विकास और ह्रास—ये परिवर्तन के मुख्य पहलू हैं। एकान्तनित्य-स्थिति में न विकास हो सकता है और न ह्रास। परिणामी-नित्यत्व के अनुसार ये दोनों हो सकते हैं। डार्विन के मतानुसार यह विश्व क्रमशः विकास की ओर बढ़ रहा है। जैन-दृष्टि इसे स्वीकार नहीं करती। विकास और ह्रास जीव और पुद्गल—इन दो द्रव्यों में होता है। जीव का अन्तिम विकास है—मुक्त-दशा। यहाँ पहुँचने पर फिर ह्रास नहीं होता। इससे पहले आध्यात्मिक क्रम-विकास की जो चौदह भूमिकाएँ हैं, उनमें आठवीं (क्षपक-श्रेणी) भूमिका पर पहुँचने के बाद मुक्त बनने से पहले क्षण तक क्रमिक विकास होता है। इससे पहले विकास और ह्रास—ये दोनों चलते हैं। कभी ह्रास से विकास और कभी विकास से ह्रास होता रहता है। विकास-दशाएँ ये हैं

१ अव्यवहार राशि साधारण-वनस्पति।

२ व्यवहार राशि प्रत्येक-वनस्पति।

(क) एकेन्द्रिय साधारण-वनस्पति, प्रत्येक-वनस्पति, पृथ्वी, पानी, तेजस्, वायु।

(ख) द्वीन्द्रिय।

(ग) त्रीन्द्रिय ।

(घ) चतुरिन्द्रिय ।

(ङ) पचेन्द्रिय अमनस्क, समनस्क ।

प्रत्येक प्राणी इन सबको क्रमशः पार करके आगे बढ़ता है, यह बात नहीं । इनका उत्क्रमण भी होता है । यह प्राणियों की योग्यता का क्रम है, उत्क्रान्ति का क्रम नहीं । उत्क्रमण और अपक्रमण जीवों की आध्यात्मिक योग्यता और सहयोगी परिस्थितियों के समन्वय पर निर्भर है ।

दार्शनिकों का 'ध्येयवाद' भविष्य को प्रेरक मानता है और वैज्ञानिकों का 'विकासवाद' अतीत को । ध्येय की ओर बढ़ने से जीव का आध्यात्मिक विकास होता है—ऐसी कुछ दार्शनिकों की मान्यता है । किन्तु ये दार्शनिक विचार भी बाह्य प्रेरणा है । आत्मा स्वतः स्फूर्त है । वह ध्येय की ओर बढ़ने के लिए बाध्य नहीं, स्वतन्त्र है । ध्येय को उचित रीति ममज्ञ लेने के बाद वह उसकी ओर बढ़ने का प्रयत्न कर सकती है । उचित सामग्री मिलने पर वह प्रयत्न सफल भी हो सकता है । किन्तु 'ध्येय की ओर प्रगति' ने यह सर्वसामान्य नियम नहीं है । यह काल, स्वभाव, नियति, उद्योग आदि विशेष सामग्री-सापेक्ष है ।

वैज्ञानिक विकासवाद बाह्य स्थितियों का आकलन है । अतीत की अपेक्षा विकास की परम्परा आगे बढ़ती है, यह निश्चित सत्य नहीं है । किन्हीं का विकास हुआ है तो किन्हीं का ह्रास भी हुआ है । अतीत ने नई आकृतियों की परम्परा को आगे बढ़ाया है, तो वर्तमान ने पुराने रूपों को अपनी गोद में समेटा भी है । इसलिए अकेले अवसर की दी हुई अधिक स्वतन्त्रता मान्य नहीं हो सकती । विकास बाह्य परिस्थिति द्वारा परिचालित हो—आत्मा अपने से बाहर वाली शक्ति से परिचालित हो तो वह स्वतन्त्र नहीं हो सकती । परिस्थिति का दास बनकर आत्मा कभी अपना विकास नहीं साध सकती ।

पुद्गल की शक्तियों का विकास और ह्रास—ये दोनों सदा चलते हैं । इनके विकास या ह्रास का निरवधिक चरम रूप नहीं है । शक्ति की दृष्टि से एक पौद्गलिक स्कन्ध में अनन्त-गुण तारतम्य हो जाता है । आकार-रचना की दृष्टि से एक-एक परमाणु मिलकर अनन्तप्रदेशी स्कन्ध बन जाता है, और फिर वे बिखरकर एक-एक परमाणु बन जाते हैं ।

पुद्गल अचेतन है, इसलिए उसका विकास या ह्रास चैतन्य-प्रेरित नहीं होता । जीव के विकास या ह्रास की यह विशेषता है । उसमें चैतन्य होता है, इसलिए उसके विकास-ह्रास में बाहरी प्रेरणा के अतिरिक्त आन्तरिक प्रेरणा भी होती है ।

जीव (चैतन्य) और शरीर का लोलीभूत सश्लेष होता है, इसलिए आन्तरिक प्रेरणा के दो रूप बन जाते हैं—आत्म-जनित और शरीर-जनित ।

आत्म-जनित आन्तरिक प्रेरणा में आध्यात्मिक विकास होता है और शरीर-जनित से शारीरिक विकास ।

शरीर पांच हैं ।<sup>१</sup> उनमें दो सूक्ष्म हैं और तीन स्थूल । सूक्ष्म शरीर स्थूल शरीर का प्रेरक होता है । इसकी वर्गणाएँ शुभ और अशुभ दोनों प्रकार की होती हैं । शुभ वर्गणाओं के उदय से पौद्गलिक या शारीरिक विकास होता है और अशुभ वर्गणाओं के उदय से आत्म-चेतना का ह्रास, आवरण और शारीरिक स्थिति का भी ह्रास होता है ।

जैन-दृष्टि के अनुसार चेतना और अचेतन-पुद्गल-सयोगात्मक सृष्टि का विकास क्रमिक ही होता है, ऐसा नहीं है ।

## विकास और ह्रास के कारण

विकास और ह्रास का मुख्य कारण है आन्तरिक प्रेरणा या आन्तरिक स्थिति या आन्तरिक योग्यता और सहायक कारण है बाहरी स्थिति । डार्विन का सिद्धान्त बाहरी स्थिति को अनुचित महत्त्व देता है । बाहरी स्थितियाँ केवल आन्तरिक वृत्तियों को जगाती हैं, उनका नये सिरे में निर्माण नहीं करती । चेतन में योग्यता होती है, वही बाहरी स्थिति का सहारा या विकसित हो जाती है ।

१ अन्तरंग योग्यता और बहिरंग अनुकूलता—कार्य उत्पन्न होता है ।

२ अन्तरंग अयोग्यता और बहिरंग अनुकूलता—कार्य उत्पन्न नहीं होता ।

३ अन्तरंग योग्यता और बहिरंग प्रतिकूलता—कार्य उत्पन्न नहीं होता ।

४ अन्तरंग अयोग्यता और बहिरंग प्रतिकूलता—कार्य उत्पन्न नहीं होता ।

प्रत्येक प्राणी में दस सजाएँ और जीवन-मुख की आकांक्षाएँ होती हैं । उसमें तीन एषणाएँ भी होती हैं

१ प्राणपणा—मैं जीवित रहूँ ।

२ पुत्तपणा—मेरी मन्तति चले ।

३ वित्तपणा—मैं धनी बनूँ ।

अर्थ और काम की इस आन्तरिक प्रेरणा तथा भूख, प्यास, ठंडक, गर्मी आदि-आदि बाहरी स्थितियों के प्रहार से प्राणी की बहिर्मुखी वृत्तियों का विकास होता है । यह एक जीवनगत-विकास की स्थिति है । विकास का प्रवाह भी चलता है । एक पीढ़ी का विकास दूसरी पीढ़ी को अनायास मिल जाता है । किन्तु उद्भिद्-जगत् से लेकर मनुष्य-जगत् तक जो विकास है, वह पहली पीढ़ी के विकास की देन नहीं है । यह व्यक्ति-विकास की स्वतन्त्र गति है । उद्भिद्-जगत् से भिन्न जातियाँ उसकी शाखाएँ नहीं किन्तु स्वतन्त्र हैं । उद्भिद् जाति का एक जीव पुनर्जन्म के

माध्यम से मनुष्य बन सकता है। यह जातिगत विकास नहीं, व्यक्तिगत विकास है।

विकास होता है, इसमें दोनों विचार एक रेखा पर हैं। किन्तु दोनों की प्रक्रिया भिन्न है। डार्विन के मतानुसार विकास जाति का होता है और जैन दर्शन के अनुसार व्यक्ति का। डार्विन को आत्मा और कर्म की योग्यता ज्ञात होती तो, उनका ध्यान केवल जाति, जो कि बाहरी वस्तु है, के विकास की ओर नहीं जाता। आन्तरिक योग्यता की कमी होने पर एक मनुष्य फिर से उद्भिद् जाति में जा सकता है, यह व्यक्तिगत ह्रास है।

## प्राणि-विभाग

प्राणी दो प्रकार के होते हैं—चर और अचर। अचर प्राणी पांच प्रकार के होते हैं—पृथ्वीकाय, अप्काय, तेजस्काय, वायुकाय और वनस्पतिकाय। चर प्राणियों के आठ भेद होते हैं—(१) अण्डज, (२) पोतज, (३) जरायुज, (४) रसज, (५) सस्वेदज, (६) सम्मूर्च्छिम, (७) उद्भिद्, (८) उपपातज।

१ अण्डज—अण्डों से उत्पन्न होने वाले प्राणी अण्डज कहलाते हैं। जैसे—साप, केचुआ, मच्छ, कबूतर, हंस, काक, मोर आदि जन्तु।

२ पोतज—जो जीव खुले अग से उत्पन्न होते हैं, वे पोतज कहलाते हैं। जैसे—हाथी, नकुल, चूहा, बगुली आदि।

३ जरायुज—जरायु एक तरह का जाल जैसा रक्त एव मांस से लथड़ा हुआ आवरण होता है और जन्म के समय वह वच्चे के शरीर पर लिपटा हुआ रहता है। ऐसे जन्म वाले प्राणी जरायुज कहलाते हैं। जैसे—मनुष्य, गौ, भैंस, ऊट, घोड़ा, मृग, सिंह, रीछ, कुत्ता, बिल्ली आदि।

४ रसज—मद्य आदि में जो कृमि उत्पन्न होते हैं, वे रसज कहलाते हैं।

५ सस्वेदज—सस्वेद में उत्पन्न होनेवाले सस्वेदज कहलाते हैं। जैसे—जू आदि।

६ सम्मूर्च्छिम—किसी सयोग की प्रधानतया अपेक्षा नहीं रखते हुए यत्न-कुल जो उत्पन्न हो जाते हैं, वे सम्मूर्च्छिम हैं। जैसे—चीटी, मक्खी आदि।

७ उद्भिद्—भूसि को भेदकर निकलनेवाले प्राणी उद्भिद् कहलाते हैं। जैसे—टिड्डी आदि।

८ उपपातज—शय्या एवं कुम्भी में उत्पन्न होने वाले उपपातज हैं। जैसे—देवता, नारक आदि।

## उत्पत्ति-स्थान

‘सर्व प्राणी, सर्व भूत, सर्व जीव और सर्व सत्त्व नाना प्रकार की योनियों में

उत्पन्न होते हैं और वही स्थिति और वृद्धि को प्राप्त करते हैं। वे शरीर से उत्पन्न होते हैं, शरीर में रहते हैं, शरीर में वृद्धि को प्राप्त करते हैं और शरीर का ही आहार करते हैं। वे कर्म के अनुगामी हैं। कर्म ही उनकी उत्पत्ति, स्थिति और गति का आदि कारण है। वे कर्म के प्रभाव से ही विभिन्न अवस्थाओं को प्राप्त करते हैं।”

प्राणियों के उत्पत्ति-स्थान ८४ लाख हैं और उनके कुल एक करोड़ साठे सत्तानवे लाख (१,९७,५०,०००) हैं। एक उत्पत्ति-स्थान में अनेक कुल होते हैं। जैसे गोबर एक ही योनि है और उसमें कृमि-कुल, कीट-कुल, वृश्चिक-कुल आदि अनेक कुल हैं।

स्थान	उत्पत्ति	कुल
१ पृथ्वीकाय	७ लाख	१२ लाख
२ अप्काय	७ लाख	७ लाख
३ तेजस्काय	७ लाख	७ लाख
४ वायुकाय	७ लाख	७ लाख
५ वनस्पतिकाय	२४ लाख	२८ लाख
६ द्वीन्द्रिय	२ लाख	७ लाख
७ त्रीन्द्रिय	२ लाख	८ लाख
८ चतुरिन्द्रिय	२ लाख	९ लाख
९ तिर्यञ्चपचेन्द्रिय	४ लाख	जलचर—१२॥ लाख खेचर—१२ लाख स्थलचर—१० लाख उर-परिसर्प—९ लाख भुज-परिसर्प—९ लाख
१० मनुष्य	१४ लाख	१२ लाख
११ नारक	४ लाख	२५ लाख
१२ देव	४ लाख	२६ लाख

उत्पत्ति-स्थान एवं कुल-कोटि के अध्ययन से जाना जाता है कि प्राणियों की विविधता एवं भिन्नता का होना असम्भव नहीं।

१ सुयगहो, २।३।६२ “सब्बे पाणा सब्बे भूता सब्बे जीवा सब्बे सत्ता पाणाविहज्जीणिया पाणाविहसमया, पाणाविहवुक्कमा सरीरज्जीणिया सरीरसंभवा सरीरवुक्कमा सरीराहारा कम्मोवगा कम्मनियाणा कम्मगतीया कम्मठीइया कम्मणा खेव विप्परियासमुवेति।”

## अस्थावर-जगत्

उक्त प्राणी-विभाग जन्म-प्रक्रिया की दृष्टि में है। गति की दृष्टि से प्राणी दो भागों में विभक्त होते हैं—स्थावर और त्रस। त्रस जीवों में गति, आगति, भाषा, इच्छा व्यक्तीकरण आदि-आदि चैतन्य के स्पष्ट चिह्न प्रतीत होते हैं, इसलिए उनकी सचेतनता में कोई सन्देह नहीं होता। स्थावर जीवों में जीव के व्यावहारिक लक्षण स्पष्ट प्रतीत नहीं होते, इसलिए उनकी सजीवता चक्षुःगम्य नहीं है। जैन सूत्र बताते हैं—पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु और वनस्पति—ये पांचो स्थावर-काय सजीव हैं। इसका आधारभूत सिद्धान्त यह है—हमें जितने पुद्गल दीखते हैं, ये सब जीवत्-शरीर या जीव-मुक्त शरीर हैं। जिन पुद्गल-स्कन्धों को जीव अपने शरीर-रूप में परिणत कर लेते हैं, उन्हीं को हम देख सकते हैं, दूसरों को नहीं। पांच स्थावर के रूप में परिणत पुद्गल दृश्य हैं। इससे प्रमाणित होता है कि वे सजीव हैं। जिस प्रकार मनुष्य का शरीर उत्पत्तिकाल में सजीव ही होता है, उसी प्रकार पृथ्वी आदि के शरीर भी प्रारम्भ में सजीव ही होते हैं। जिस प्रकार स्वाभाविक अथवा प्रायोगिक मृत्यु से मनुष्य-शरीर निर्जीव या आत्म-रहित हो जाता है उसी प्रकार पृथ्वी आदि के शरीर भी स्वाभाविक या प्रायोगिक मृत्यु से निर्जीव बन जाते हैं।

इनकी सजीवता का बोध कराने के लिए पूर्ववर्ती आचार्यों ने तुलनात्मक युक्तियाँ भी प्रस्तुत की हैं। जैसे—

१ मनुष्य-शरीर में समानजातीय मासाकुर पैदा होते हैं, वैसे ही पृथ्वी में भी समानजातीय अकुर पैदा होते हैं इसलिए वह सजीव है।

२ अण्डे का प्रवाही रस सजीव होता है, पानी भी प्रवाही है, इसलिए सजीव है। गर्भकाल के प्रारम्भ में मनुष्य तरल होता है, वैसे ही पानी तरल है, इसलिए सजीव है। मूत्र आदि तरल पदार्थ शस्त्र-परिणत होते हैं, इसलिए वे निर्जीव होते हैं।

३ जुगनू का प्रकाश और मनुष्य के शरीर में ज्वरावस्था में होने वाला ताप जीव-संयोगी है। वैसे ही अग्नि का प्रकाश और ताप जीव-संयोगी है। आहार के भाव और अभाव में होनेवाली वृद्धि और हानि की अपेक्षा मनुष्य और अग्नि की समान स्थिति है। दोनों का जीवन वायु-सापेक्ष है। वायु के बिना मनुष्य नहीं जीता, वैसे अग्नि भी नहीं जीती। मनुष्य में जैसे प्राणवायु का ग्रहण और विपवायु का उत्सर्ग होता है, वैसे अग्नि में भी होता है। इसलिए वह मनुष्य की भाँति सजीव है। सूर्य का प्रकाश भी जीव-संयोगी है। सूर्य, 'आतप' नाम कर्मोदययुक्त पृथ्वी-कायिक जीवों का शरीर-पिण्ड है।

४ वायु में व्यक्त-प्राणी की भाँति अनियमित स्वप्रेरित गति होती है। इससे उसकी सचेतनता का अनुमान किया जा सकता है। स्थूल पुद्गल-स्कन्धों में अनिय-

मित गति पर-प्रेरणा से होती है, स्वयं नहीं ।

ये चार जीव-निकाय हैं । इनमें से प्रत्येक में असंख्य-असंख्य जीव हैं । मिट्टी का एक छोटा-सा ढेला, पानी की एक बूद, अग्नि का एक कण, वायु का एक सूक्ष्म भाग—ये सब असंख्य जीवों के असंख्य शरीरों के पिण्ड हैं । इनके एक जीव का एक शरीर अति-सूक्ष्म होता है, इसलिए वह दृष्टि का विषय नहीं बनता । हम इनके पिण्डीभूत असंख्य शरीरों को ही देख सकते हैं ।

५ वनस्पति का चैतन्य पूर्ववर्ती निकायो से स्पष्ट है । इसे जैनैतर दार्शनिक भी सजीव मानते आए हैं और वैज्ञानिक जगत् में भी इनके चैतन्य सम्बन्धी विविध परीक्षण हुए हैं । बेतार की तरंगों (wireless waves) के बारे में अन्वेषण करते समय जगदीशचन्द्र बसु को यह अनुभव हुआ कि धातुओं के परमाणु पर भी अधिक दबाव पड़ने से रूकावट आती है और उन्हें फिर उत्तेजित करने पर वह दूर हो जाती है । उन्होंने सूक्ष्म छानबीन के बाद बताया कि धान्य आदि पदार्थ भी थकते हैं, चंचल होते हैं, विष से मुरझाते हैं, नशे से मस्त होते हैं और मरते हैं । अन्त में उन्होंने यह प्रमाणित किया कि ससार के सभी पदार्थ सचेतन हैं ।<sup>१</sup>

वेदान्त की भाषा में सभी पदार्थों में एक ही चेतन प्रवाहित हो रहा है ।

जैन की भाषा में समूचा ससार अनन्त जीवों से व्याप्त है । एक अणुमात्र प्रदेश भी जीवों से खाली नहीं है ।<sup>२</sup>

वनस्पति की सचेतनता मिट्टी करते हुए उसकी मनुष्य के साथ तुलना की गई है ।

जैसे मनुष्य-शरीर जाति (जन्म)-धर्मक है, वैसे वनस्पति भी जाति-धर्मक है । जैसे मनुष्य-शरीर बालक, युवक तथा वृद्ध अवस्था प्राप्त करता है, वैसे वनस्पति-शरीर भी । जैसे मनुष्य सचेतन है, वैसे वनस्पति भी । जैसे मनुष्य-शरीर छेदन करने से मलिन हो जाता है, वैसे वनस्पति का शरीर भी । जैसे मनुष्य-शरीर आहार करनेवाला है, वैसे वनस्पति-शरीर भी । जैसे मनुष्य-शरीर अनित्य है, वैसे वनस्पति का शरीर भी । जैसे मनुष्य का शरीर अशाश्वत है (प्रतिक्षण मरता है), वैसे वनस्पति के शरीर की भी प्रतिक्षण मृत्यु होती है । जैसे मनुष्य-शरीर में इष्ट और अनिष्ट आहार की प्राप्ति से वृद्धि और हानि होती है, वैसे ही वनस्पति के शरीर में भी । जैसे मनुष्य-शरीर विविध परिणामनयुक्त है अर्थात् रोगों के सम्पर्क से पाण्डूत्व, वृद्धि, सूजन, कृशता, छिद्र आदि युक्त हो जाता है और औषधि-सेवन से कान्ति, बल, पुष्टि आदि युक्त हो जाता है, वैसे वनस्पति-शरीर भी नाना प्रकार

## १ Response in the living and non-living

२ उत्तरज्ज्ञयणाणि, ३६।७८

सुहमा सव्वलोगम्मि, लोगदेसे य वायरा ।

के रोगों से ग्रस्त होकर पुष्प, फल और त्वचा-विहीन हो जाता है और औषधि के संयोग से पुष्प, फलादि युक्त हो जाता है। अतः वनस्पति चेतनायुक्त है।

वनस्पति के जीवों में अव्यक्त रूप से दस सजाए होती हैं। सजा का अर्थ है—अनुभव। दस सजाए ये हैं—

आहार-सजा, भय-सजा, मैथुन-सजा, परिग्रह-सजा, क्रोध-सजा, मान-सजा, माया-सजा, लोभ-सजा ओष-सजा एवं लोक-सजा। इनको मिट्टी करने के लिए टीकाकारों ने उपयुक्त उदाहरण भी खोज निकाले हैं। वृक्ष जल का आहार तो करते ही हैं। इसके सिवाय 'अमर वेल' अपने आसपास होनेवाले वृक्षों का मार खींच लेती है। कई वृक्ष रक्त-शोषक भी होते हैं। इसलिए वनस्पति में आहार-सजा होती है। 'छुई-मुई' आदि स्पर्श के भय से झुक जाती है, इसलिए वनस्पति में भय-सजा होती है। 'कुरुवक' नामक वृक्ष स्त्री के आलिंगन से पल्लवित हो जाता है और 'अशोक' नामक वृक्ष स्त्री के पादघात में प्रमुदित हो जाता है, इसलिए वनस्पति में मैथुन-सजा है। लताएं अपने तन्तुओं से वृक्ष को वीट लेती हैं, इसलिए वनस्पति में परिग्रह-सजा है। 'कोकनद' (रक्तोत्पल) का कद क्रोध से हुंकार करता है। 'सिंदूरी' नाम की वेल मान से झरने लग जाती है। लताएं अपने फलों को माया में डूब लेती हैं। विल्व और पलाश आदि वृक्ष लोभ से अपने मूल निधान पर फैलते हैं। इससे जाना जाता है कि वनस्पति में क्रोध, मान, माया और लोभ भी हैं। लताएं वृक्षों पर चढ़ने के लिए अपना मार्ग पहले से तय कर लेती हैं, इसलिए वनस्पति में ओष-सजा है। रात्रि में कमल सिकुड़ते हैं, इसलिए वनस्पति में लोक-सजा है।

वृक्षों में जलादि सींचते हैं, वह फलादि के रस के रूप में परिणत हो जाता है, इसलिए वनस्पति में उच्छ्वास का सद्भाव है। स्नायविक धडकनों के बिना रस का प्रसार नहीं हो सकता। जैसे मनुष्य-शरीर में उच्छ्वास से रक्त का प्रसार होता है और मृत-शरीर में उच्छ्वास नहीं होता, अतः रक्त का प्रसार भी नहीं होता, इसलिए वनस्पति में उच्छ्वास है। इस प्रकार अनेक युक्तियों से वनस्पति की सचेतनता सिद्ध की गई है।

वनस्पतिकाय के दो भेद हैं—साधारण और प्रत्येक। एक शरीर में अनन्त जीव होते हैं, वह साधारण-शरीरी, अनन्त-काय या सूक्ष्म-निगोद है। एक शरीर में एक ही जीव होता है, वह प्रत्येक-शरीरी है।

## सधीय-जीवन

साधारण-वनस्पति का जीवन मध-वद्ध होता है। फिर भी उनकी आत्मिक सत्ता पृथक्-पृथक् रहती है। कोई भी जीव अपना अस्तित्व नहीं गवाता। उन एक शरीराश्रयी अनन्त जीवों के सूक्ष्म शरीर तैजस और कार्मण पृथक्-पृथक् होते हैं।



उन पर एक-दूसरे का प्रभाव नहीं होता। उनके साम्यवादी जीवन की परिभाषा करते हुए बताया है कि — “साधारण वनस्पति का एक जीव जो कुछ आहार आदि पुद्गल-समूह का ग्रहण करता है, वह तत्परीरस्थ शेष सभी जीवों के उपभोग में आता है और बहुत सारे जीव जिन पुद्गलों का ग्रहण करते हैं, वे एक जीव के उपभोग्य बनते हैं।” उनके आहार-विहार, उच्छ्वास-निश्वास, शरीर-निर्माण और मृत—ये सभी साधारण कार्य एक साथ होते हैं।<sup>१</sup> साधारण जीवों का प्रत्येक शारीरिक कार्य साधारण होता है। पृथक्-शरीरी मनुष्यों के कृत्रिम मर्घों में ऐसी साधारणता कभी नहीं आती। साधारण जीवों का स्वाभाविक सघात्मक जीवन साम्यवाद का उत्कृष्ट उदाहरण है।

जीव अमूर्त है, इसलिए वे क्षेत्र नहीं रोकते। क्षेत्र-निरोध स्थूल पौद्गलिक वस्तुएं ही करती हैं। साधारण जीवों के स्थूल शरीर पृथक्-पृथक् नहीं होते। जो-जो निजी शरीर है, वे सूक्ष्म होते हैं, इसलिए एक सुई के अग्र भाग जितने से छोटे शरीर में अनन्त जीव समा जाते हैं।

सुई की नोक टिके उतने ‘लक्ष्यपाक’ तेल में एक लाख औपधियों की अस्तित्व होती है। सब औपधियों के परमाणु उसमें मिले हुए होते हैं। इससे अधिक सूक्ष्मता आज के विज्ञान में देखिए—

रसायनशास्त्र के पंडित कहते हैं कि आल्पीन के सिरों के बराबर वर्ष के टुकड़े में १०,००,००,००,००,००,००,००,००० अणु हैं। इन उदाहरणों को देखते हुए साधारण जीवों की एक शरीराश्रयी स्थिति में कोई सदेह नहीं होता। आग में तपा लोहे का गोला अग्निमय होता है, वैसे साधारण वनस्पति-शरीर जीवमय होता है।

## साधारण-वनस्पति जीवों का परिमाण

लोकाकाश के असंख्य प्रदेश हैं। उसके एक-एक आकाश-प्रदेश पर एक-एक निगोद-जीव को रखते चले जाएँ। वे एक लोक में नहीं समायेंगे, दो-चार में भी

### १ प्रज्ञापना, पद १

एषकस्स उ ज गहण, वहूण साहारणाण त चेव ।  
ज वहूयाण गहण, समासओ त पि एयस्स ॥

### २ वही, पद १

- (क) साहारणमाहारो, साहारणमाणुपाणगहण च ।  
साहारण जीवाण, साहारण लक्खण एय ॥  
(ख) समय वच्छत्ताणं, समय तेसि सरीरनिक्खत्ती ।  
समयं आणुगाहण, समय उत्तासनिस्सास ॥

नहीं। वैसे अनन्त लोक आवश्यक होंगे।<sup>१</sup> इस काल्पनिक संख्या से उनका परिमाण समझिए। उनकी शारीरिक स्थिति सकीर्ण होती है। इसी कारण वे ससीम लोक में समा रहे हैं।

## प्रत्येक-वनस्पति

प्रत्येक-वनस्पति जीवों के शरीर पृथक्-पृथक् होते हैं। प्रत्येक जीव अपने शरीर का निर्माण स्वयं करता है। उनमें पराश्रयता भी होती है। एक घटक जीव के आश्रय में असंख्य जीव पलते हैं। वृक्ष के घटक बीज में एक जीव होता है। उसके आश्रय में पत्त, पुष्प और फूल के असंख्य जीव उपजते हैं। बीजावस्था के सिवाय वनस्पति-जीव सघातरूप में रहते हैं। श्लेष्म-द्रव्य-मिश्रित सरसों के दाने अथवा तिलपपड़ी के तिल एक-रूप बन जाते हैं। तब भी उनकी सत्ता पृथक्-पृथक् रहती है। प्रत्येक-वनस्पति के शरीरों की भी यही बात है। शरीर की सघात-दशा में भी उनकी सत्ता स्वतन्त्र रहती है।<sup>२</sup>

## प्रत्येक-वनस्पति जीवों का परिमाण

साधारण-वनस्पति जीवों की भांति प्रत्येक-वनस्पति का एक-एक जीव लोकाकाश के एक-एक प्रदेश पर रखा जाए तो ऐसे असंख्य लोक बन जाए। यह लोक असंख्य आकाश-प्रदेश वाला है, ऐसे असंख्य लोकों के जितने आकाश-प्रदेश होते हैं, उतने प्रत्येक-शरीरी वनस्पति जीव हैं।<sup>३</sup>

## क्रम-विकासवाद के मूल सूत्र

डार्विन का सिद्धान्त चार मान्यताओं पर आधारित है—

१ पितृ नियम—समान में से समान सतति की उत्पत्ति।

१ प्रज्ञापना, पद १

लोगागासपएसे, निगोयजीव ठवेहि एक्केक।

एव भविज्जमाणा, हवति लोया अणत्ताओ ॥

२ वही, पद १

(क) जह सगलसरिसवाण, सिलेसमिस्साणवडिद्ध्या वट्ठी।

पत्तेयसरीराण, तह होंति सरीरसघाया ॥

(ख) जहवा तिलपप्पडिया, बहूहि तिलेहि सहता सति।

पत्तेयसरीराण, तह होति सरीरसघाया ॥

३ वही, पद १

लोगागासपएसे, परित्त जीव ठवेहि एक्केक।

एव भविज्जमाणा, हवन्ति लोया असखेज्जा ॥

२ परिवर्तन का नियम—निश्चित दशा में सदा परिवर्तन होता है किन्तु वह उसके विरुद्ध नहीं होता। वह (परिवर्तन) सदा आगे बढ़ता है, पीछे नहीं हटता। उससे उन्नति होती है, अवनति नहीं होती।

३ अधिक उत्पत्ति का नियम—यह जीवन-संग्राम का नियम है। अधिक होते हैं, वहाँ परस्पर मर्घर्ष होते हैं। यह अस्तित्व को बनाये रखने की लड़ाई है।

४ योग्य-विजय—अस्तित्व की लड़ाई में जो योग्य होता है विजय उसी के हाथ में आती है। स्वाभाविक चुनाव में योग्य को ही अवसर मिलता है।

प्रकारान्तर से इसका वर्गीकरण यो भी हो सकता है—

१ स्वतः परिवर्तन।

२ वंश-परम्परा द्वारा अगली पीढ़ी में परिवर्तन।

३ जीवन-संघर्ष में योग्यतम का श्रेष्ठ रहना।

इसके अनुसार पिता-माता के अर्जित गुण सन्तान में सक्रान्त होते हैं। वे ही गुण वंशानुक्रम से पीढ़ी-दर-पीढ़ी धीरे-धीरे उपस्थित होकर सुदीर्घ काल में सुस्पष्ट आकार धारण करके एक जाति से अभिनव जाति उत्पन्न कर देते हैं।

डार्विन के मतानुसार पिता-माता के प्रत्येक अंग से सूक्ष्मकला या अवयव निकलकर शुक्र और शोणित में संचित होते हैं। शुक्र और शोणित से सन्तान का शरीर बनता है। अतएव पिता-माता के उपार्जित गुण सन्तान में सक्रान्त होते हैं।

इसमें सत्याण है, किन्तु वस्तुस्थिति का यथार्थ चित्रण नहीं। एक सन्तति में स्वतः बुद्धिगम्य कारणों के बिना भी परिवर्तन होता है। उस पर माता-पिता का भी प्रभाव पड़ता है। जीवन-संग्राम में योग्यतम विजयी होता है, यह सच है किन्तु यह उससे अधिक सच है कि परिवर्तन की भी एक सीमा है। वह समानजातीय होता है, विजातीय नहीं। द्रव्य की सत्ता का अतिक्रम नहीं होता, मौलिक गुणों का नाश नहीं होता।

विकास या नई जाति उत्पन्न होने का अर्थ है कि स्थितियों में परिवर्तन हो, वह हो सकता है। किन्तु तिर्यञ्च पशु, पक्षी या जल-जन्तु आदि से मनुष्य-जाति की उत्पत्ति नहीं हो सकती।

प्राणियों की मौलिक जातियाँ पाँच हैं। वे क्रम-विकास से उत्पन्न नहीं, स्वतन्त्र हैं। पाँच जातियाँ योग्यता की दृष्टि से क्रमशः विकसित हैं। किन्तु पूर्व-योग्यता से उत्तर-योग्यता सृष्ट या विकसित हुई, ऐसा नहीं। पचेन्द्रिय प्राणी की देह से पचेन्द्रिय प्राणी उत्पन्न होता है। वह पचेन्द्रिय ज्ञान का विकास पिता से न्यून या अधिक पा सकता है। पर यह नहीं हो सकता कि वह किसी चतुरिन्द्रिय से उत्पन्न हो जाए या किसी चतुरिन्द्रिय को उत्पन्न कर दे। सजातीय से उत्पन्न होना और सजातीय को उत्पन्न करना, यह गर्भज प्राणियों की निश्चित मर्यादा है।

विकासवाद जाति-विकास नहीं, किन्तु जाति-विपर्यास मानता है। उसके

अनुसार इस विश्व में कुछ विशुद्ध तत्त्व पदार्थ चारों ओर भरे पड़े थे, जिनकी गति और उष्णता में क्रमशः कमी होते हुए, वाद में उनमें से सर्व ग्रहों और हमारी इस पृथ्वी की भी उत्पत्ति हुई। इसी प्रकार जैसे-जैसे हमारी यह पृथ्वी ठंडी होने लगी, वैसे-वैसे इस वायु-जलादि की उत्पत्ति हुई और उसके बाद वनस्पति की उत्पत्ति हुई। उद्भिद्-राज्य हुआ। उससे जीव-राज्य हुआ। जीव-राज्य का विकासक्रम इस प्रकार माना जाता है—पहले सरीसृप हुए, फिर पक्षी, पशु, बन्दर और मनुष्य हुए।

डार्विन के इस बिलम्बित 'क्रम-विकास-प्रसर्पणवाद' को विख्यात प्राणी-तत्त्ववेत्ता डी० ब्राइस ने सान्ध्य—प्रिमरोज (इस पेड़ का थोड़ा-सा चारा हालैण्ड से लाया जाकर अन्य देशों की मिट्टी में लगाया गया। इससे अकस्मात् दो नई श्रेणियों का उदय हुआ) के उदाहरण से असिद्ध ठहराकर 'प्लुतसञ्चारवाद' को मान्य ठहराया है, जिसका अर्थ है कि एक जाति से दूसरी उपजाति का जन्म आकस्मिक होता है, क्रमिक नहीं।

विज्ञान का सृष्टि-क्रम असत् से सत् (उत्पादवाद या अहेतुकवाद) है। यह विश्व कब, क्यों और कैसे उत्पन्न हुआ, इसका आनुमानिक कल्पनाओं के अतिरिक्त कोई निश्चित प्रमाण नहीं मिलता। डार्विन ने सिर्फ शारीरिक विवर्तन के आधार पर क्रम-विकास का सिद्धान्त स्थिर किया। शारीरिक विवर्तन में वर्ण-भेद, सहनन<sup>१</sup>-भेद, सस्थान<sup>२</sup>-भेद, लम्बाई-चौड़ाई का तारतम्य, ऐसे-ऐसे और भी सूक्ष्म-स्थूल-भेद हो सकते हैं। ये पहले भी हुआ करते थे और आज भी होते हैं। ये देश, काल, परिस्थिति के भेद से किसी विशेष प्रयोग के बिना भी हो सकते हैं और विशेष प्रयोग के द्वारा भी। १७९१ ई० में भेड़ों के झुण्ड में अकस्मात् एक नई जाति उत्पन्न हो गई। उन्हें आजकल 'अनेकन' भेड़ कहा जाता है। यह जाति-मर्यादा के अनुकूल परिवर्तन है जो यदा-तदा, यत्किंचित् सामग्री से हुआ करता है। प्रायोगिक परिवर्तन के नित-नए उदाहरण विज्ञान जगत् प्रस्तुत करता ही रहता है।

अभिनव जाति की उत्पत्ति का सिद्धान्त एक जाति में अनेक व्यक्ति प्राप्त भिन्नताओं की बहुलता के आधार पर स्वीकृत हुआ है। उत्पत्ति-स्थान और कुल-कोटि की भिन्नता से प्रत्येक जाति में भेद-बाहुल्य होता है। उन अवान्तर

१ सहनन का अर्थ है 'अस्थि-रचना'। अस्थि-रचना छह प्रकार की होती है, अतः सहनन के छह भेद हैं—वज्रशृङ्गभनाराच, शृङ्गभनाराच, नाराच, अर्धनाराच, कीलक और सेवात।

२ सस्थान का अर्थ है आकृति-रचना। यो तो जितने प्राणी हैं उतनी ही आकृतियाँ हैं, लेकिन उनके वर्गीकरण से छह ही प्रकार होते हैं। यथा—समचतुरस्र, न्यग्रोधपरिमण्डल, सादि, वामन, कुब्ज और दृण्डक।

भेदों के आधार पर मौलिक जाति की सृष्टि नहीं होती। एक जाति उससे मौलिक भेद वाली जाति को जन्म देने में समर्थ नहीं होती। जो जीव जिस जाति में जन्म लेता है, वह उसी जाति में प्राप्त गुणों का विकास कर सकता है। जाति के विभाजक नियमों का अतिक्रमण नहीं हो सकता। इसी प्रकार जो जीव स्वाजित कर्म-पुद्गलों की प्रेरणा से जिस जाति में जन्म लेता है, उसी (जाति) के आधार पर उसके शरीर-सहनन, सस्थान, ज्ञान आदि का निर्णय किया जा सकता है, अन्यथा नहीं।

बाहरी स्थितियों का प्राणियों पर प्रभाव होता है। किन्तु उनकी आनुवशिकता में वे परिवर्तन नहीं ला सकती। प्रो० डालिंगटन के अनुसार—“जीवों की बाहरी परिस्थितियाँ प्रत्यक्ष रूप से उनके विकास-क्रम को पूर्णतया निश्चित नहीं करतीं। इससे यह साबित हुआ कि मार्क्स ने अपने और डार्विन के मतों में जो समानान्तरता पायी थी, वह बहुत स्थायी और दूरगामी नहीं थी। विभिन्न स्वभावों वाले मानव प्राणियों के शरीर में बाह्य और आन्तरिक भौतिक प्रभेद मौजूद होते हैं। उसके भीतर के भौतिक-प्रभेद के आधार को ही आनुवशिक या जन्मजात कहा जाता है। इस भौतिक आन्तरिक प्रभेद के आधारों का भेद ही व्यक्तियों, जातियों और वर्गों के भेदों का कारण होता है। ये सब भेद बाहरी अवयवों में होनेवाले परिवर्तनों का ही परिणाम हैं। इन्हें जीवधारी देह के पहलुओं के सिवाय बाहरी शक्ति नष्ट नहीं कर सकती। आनुवशिकता के इस असर को अच्छे भोजन, शिक्षा अथवा सरकार के किसी भी कार्य से चाहे वह कितना ही उदार या क्रूर क्यों न हो, सुधार या उन्नत करना कठिन है। आनुवशिकता के प्रभाव को इस नए आविष्कार के बाद ‘जेनेटिक्स का विज्ञान’ कहा गया।<sup>१</sup>

हमें दो श्रेणी के प्राणी दिखाई देते हैं। एक श्रेणी के गर्भज हैं, जो माता-पिता के शोणित, रज और शुक्र बिन्दु के मेल से उत्पन्न होते हैं। दूसरी श्रेणी के सम्पूर्णच्छिम हैं जो गर्भाधान के बिना स्व-अनुकूल सामग्री के सान्निध्य मात्र से उत्पन्न हो जाते हैं।

एकेन्द्रिय से चतुरिन्द्रिय के जीव सम्पूर्णच्छिम और तिर्यञ्च जाति के ही होते हैं। पचेन्द्रिय जीव सम्पूर्णच्छिम और गर्भज दोनों प्रकार के होते हैं। इन दोनों (सम्पूर्णच्छिम और गर्भज पचेन्द्रिय) की दो जातियाँ हैं—

(१) तिर्यञ्च, (२) मनुष्य।<sup>२</sup>

तिर्यञ्च जाति के मुख्य प्रकार तीन हैं—

१ विज्ञान और कम्युनिज्म—प्रो० सी० डी० डालिंगटन

२ मनुष्य के मल, मूत्र, लहू आदि अशुचि-स्थान में उत्पन्न होने वाले पचेन्द्रिय जीव सम्पूर्णच्छिम मनुष्य कहलाते हैं। (देखें—प्रज्ञापना, पद १)

१ जलचर—मत्स्य आदि ।

२ स्थलचर—गाय, भैंस आदि ।

(क) उरपरिसृप—रेगने वाले प्राणी—साप आदि ।

(ख) भुजपरिसृप—भुजा के बल पर चलनेवाले प्राणी—नेवला आदि इसी की उपशाखाएँ हैं ।

३ खेचर—पक्षी ।

सम्पूर्णतः जीवों का जाति-विभाग गर्भ-व्युत्क्रान्त जीवों के जाति-विभाग जैसा सुस्पष्ट और सवद्ध नहीं होता ।

आकृति-परिवर्तन और अवयवों की न्यूनाधिकता के आधार पर जातिविकास की जो कल्पना है, वह औपचारिक है, तात्त्विक नहीं । सेव के वृक्ष की लगभग दो हजार जातियाँ मानी जाती हैं । भिन्न-भिन्न देश की मिट्टी में बोया हुआ बीज भिन्न-भिन्न प्रकार के पौधों के रूप में परिणत होता है । उनके फूलों और फलों में वर्ण, गन्ध, रस आदि का अन्तर भी आ जाता है । 'कलम' के द्वारा भी वृक्षों में आकस्मिक परिवर्तन किया जाता है । इसी प्रकार तिर्यञ्च और मनुष्य के शरीर पर भी विभिन्न परिस्थितियों का प्रभाव पड़ता है । शीत-प्रधान देश में मनुष्य का रंग श्वेत होता है, उष्ण-प्रधान देश में श्याम । यह परिवर्तन मौलिक नहीं है । वैज्ञानिक प्रयोगों के द्वारा औपचारिक परिवर्तन के उदाहरण प्रस्तुत किये गए हैं । मौलिक परिवर्तन प्रयोगसिद्ध नहीं हैं । इसलिए जातिगत औपचारिक परिवर्तन के आधार पर क्रम-विकास की धारणा अधिक मूल्यवान् नहीं बन सकती ।

### शारीरिक परिवर्तन का ह्रास या उल्टा क्रम

पारिपाश्विक वातावरण या बाहरी स्थितियों के कारण जैसे विकास या प्रगति होती है, वैसे ही उसके बदलने पर ह्रास या पूर्व-गति भी होती है ।

इस दिशा में सबसे आश्चर्यजनक प्रयोग हैं म्यूनख की जन्तुशाला के डाइरेक्टर श्री हिंजहेक के, जिन्होंने विकासवाद की-गाड़ी ही आगे से पीछे की ओर ढकेल दी है और ऐसे घोड़े पैदा किये हैं, जैसे कि पन्द्रह हजार वर्ष पूर्व होते थे । प्रागैतिहासिक युग के इन घोड़ों को इतिहासकार 'टरपन' कहते हैं ।<sup>१</sup>

१ 'टरपन' जाति के पशु जगत् के प्राचीनतम पशुओं में से हैं । पाषाणयुगीन गुफाओं में उनके कितने ही चित्र आज भी उपलब्ध हैं—कद में नाटा-ठिगना, भूरे बाल, पैर पर धारियाँ और चूहे सा-मुँह । यह पशु बड़ा ताकतवर तथा भयानक होता था । अपनी जंगली अवस्था में तो अक्सर इनके क्षुण्ण चरते-चरते यूरोप के एक छोर से दूसरे छोर तक पहुँच जाते थे । अठारहवीं सदी तक तो इस जाति के पशुओं का पता चलता है, किन्तु उसके बाद यह पूरी जाति ही जैसे हमेशा के लिए तिरोहित-सी हो गई ।

सन् १९२२ में पुरातत्त्व का शोध-छात्र हिंजहेक जब खोह-युगीन मानव के भित्ति-चित्र

दृग्मे जाना जाता है कि शरीर, महान, मध्यम और सूक्ष्म या परिचित होता है। उससे एक जाति के अनेक रूप बन जाते हैं, किन्तु मूलभूत जाति नहीं बदलती।

दो जाति के प्राणियों के समान वे तीसरी एक ईश जाति पैदा होती है। उस मिश्र जाति में दाना के रसभाव मिलते हैं, किन्तु यह भी जातीय भेद वाली उपजाति है। आन्ध्रक शास्त्रों के अर्थ में उद्भिदि और मानसिक प्रविण का भेद उनमें नहीं होता। जाति-भेद का मूल कारण है—आत्मिक विकास। उद्भिदि, स्पष्ट भाषा और मन, उनका परिचयन मिश्रण और कान-श्रम में नहीं होता। एक स्त्री के मन में 'गर्भ-प्रतिरिम्ब' पैदा होता है, जिसका रूप भिन्न-भिन्न प्रकार के हो सकते हैं। आकृति-भेद की समस्या जाति-भेद में मौलिक नहीं है।

## प्रभाव के निमित्त

एक प्राणी पर माता-पिता का, आसपास के वातावरण का, देश-काल की सीमा का, मान-भाव का और ग्रहों-उपग्रहों का अनुकूल-प्रतिकूल प्रभाव पड़ता है, इसमें कोई शक नहीं। हमारे जाति-निमित्त हैं उन पर जो दृष्टि का क्या निष्पत्ति है—यह छोटे में जानना है।

प्रभावित स्थितियाँ जो वर्गीकृत कर हम दो भागों में—शरीर और बुद्धि। ये भाग निमित्त इन दोनों को प्रभावित करते हैं।

प्रत्येक प्राणी आत्मा और शरीर का सम्पूर्ण एक रूप होता है। प्रत्येक प्राणी को आदिमक शक्ति का विकास और उसकी अभिव्यक्ति के निमित्तभूत शारीरिक साधन उपलब्ध होते हैं।

आत्मा सूक्ष्म शरीर का प्रत्यक्ष है और सूक्ष्म शरीर स्थूल शरीर का। बाहरी स्थितियाँ स्थूल शरीर को प्रभावित करती हैं, स्थूल शरीर सूक्ष्म शरीर को और सूक्ष्म शरीर आत्मा को—उद्भिदि, मन या चेतन वृत्तियों को।

दृग्मेर वापस लौटा तो उसने मन में यह प्रश्न उठा कि क्या एक यत्नमान छोटे की नस्ल का विकास के उल्टे क्रम पर बदलते हुए 'टरपन' की जाति में परिवर्तित नहीं कर सकते। प्रश्न क्या था, माना एक चुनौती थी। उसी वृत्त में 'टरपन' जाति के पशुओं के अन्धपथ पर गया गया चित्तों का गहरा अध्ययन प्रारम्भ कर दिया। कई वर्ष तक यह दृग्मेर उधर 'टरपन' सम्बन्धी सही जानकारी प्राप्त करने के लिए ही मारा मारा फिरता रहा। आखिर पन्द्रह वर्ष के बठोर परिश्रम के बाद उसने यह पता लगा लिया कि 'टरपन' एशिया के जंगली घोंघे और आइसलैंड के पासतू घोंघे के बहुत निकट का जन्तु रहा होगा। अतः उसने इन्हीं के संक्रमण द्वारा नई नस्ल पैदा करना शुरू किया। उसे अपने प्रयोग में सफलता भी मिली। इस परीक्षण की पाँचवीं पीढ़ी का पशु विलुप्त प्रागैतिहासिक युग के 'टरपन' के समान था और इस नयी नस्ल के सतरह जानवर उसने अभी तक पैदा कर लिए हैं। —नव०, जून १९५३

शरीर पौद्गलिक होते हैं—सूक्ष्म शरीर सूक्ष्म वर्गणाओं का संगठन होता है और स्थूल शरीर स्थूल वर्गणाओं का ।

१. आनुवंशिक समानता का कारण है—वर्गणा का साम्य । जन्म के आरम्भ-काल में जीव जो आहार लेता है, वह उसके जीवन का मूल आधार होता है । वे वर्गणाएँ मातृ-पितृ साम्य होती हैं, इसलिए माता और पिता का उस पर प्रभाव होता है । सन्तान के शरीर में मास, रक्त और मस्तुलुग (भेजा)—ये तीन अंग माता के और हाड, मज्जा और केश-दाढ़ी-रोम-नख—ये तीन अंग पिता के होते हैं । वर्गणाओं का साम्य होने पर भी आन्तरिक योग्यता समान नहीं होती । इसलिए माता-पिता से पुत्र की रुचि, स्वभाव, योग्यता भिन्न भी होती हैं । यही कारण है कि माता-पिता के गुण-दोषों का सन्तान के स्वास्थ्य पर जितना प्रभाव पड़ता है, उतना बुद्धि पर नहीं पड़ता ।

२ वातावरण भी पौद्गलिक होता है । पुद्गल पुद्गल पर असर डालते हैं । शरीर, भाषा और मन की वर्गणाओं के अनुकूल वातावरण की वर्गणाएँ होती हैं, उन पर उनका अनुकूल प्रभाव होता है और प्रतिकूल दशा में प्रतिकूल । आत्मिक-शक्ति विशेष जागृत हो तो इसमें अपवाद भी हो सकता है । मानसिक-शक्ति वर्गणाओं में परिवर्तन ला सकती है । कहा भी है—

“चित्तायत धातुवद्ध शरीर, स्वस्थे चित्ते बुद्धयः प्रस्फुरन्ति ।

तस्माच्चित्तं मर्वथा रक्षणीयं, चित्ते नष्टे बुद्धयो यान्ति नाशम् ।”

—यह धातुवद्ध शरीर चित्त के अधीन है । स्वस्थ चित्त में बुद्धि की स्फुरणा होती है । इसलिए चित्त को स्वस्थ रखना चाहिए । चित्त नष्ट होने पर बुद्धि नष्ट हो जाती है ।

इसका तात्पर्य यह है कि पवित्र और बलवान् मन पवित्र वर्गणाओं को ग्रहण करता है, इसलिए बुरी वर्गणाएँ शरीर पर भी बुरा असर नहीं डाल सकती ।

३ खान-पान और औषधि का असर भी भिन्न-भिन्न प्राणियों पर भिन्न-भिन्न प्रकार का होता है । इसका कारण भी उनके शरीर की भिन्न-भिन्न वर्गणाएँ हैं । वर्गणाओं के वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श में जनन्त प्रकार का वैचित्र्य और तरतमभाव होता है । एक ही रस का दो व्यक्ति दो प्रकार का अनुभव करते हैं । यह उनका बुद्धि-श्रेष्ठ या अनुभव-शक्ति का दोष नहीं किन्तु इस भेद का आधार उनकी विभिन्न वर्गणाएँ हैं । अलग-अलग परिस्थिति में एक ही व्यक्ति को इस भेद का झिंकार होना पड़ता है ।

खान-पान, औषधि आदि का शरीर के अवयवों पर असर होता है । शरीर के अवयव इन्द्रिय, मन और भाषा के साधन होते हैं, इसलिए जीव की प्रवृत्ति के ये



भी परस्पर कारण बनते हैं। ये बाहरी वर्गणाएँ आन्तरिक योग्यता को सुधार या बिगाड़ नहीं सकती और न बढ़ा-घटा भी सकती। किन्तु जीव की आन्तरिक योग्यता की साधनभूत आन्तरिक वर्गणाओं में सुधार या बिगाड़ ला सकती हैं। यह स्थिति दोनों प्रकार की वर्गणाओं के बलावल पर निर्भर है।

४ ग्रह-उपग्रह से जो रश्मियाँ निकलती हैं, उनका भी शारीरिक वर्गणाओं के अनुसार अनुकूल या प्रतिकूल प्रभाव होता है। विभिन्न रंगों के शीशों द्वारा सूर्य-रश्मियों को एकत्रित कर शरीर पर डाला जाए तो स्वास्थ्य या मन पर उनकी विभिन्न प्रतिक्रियाएँ होती हैं। सगठित दशा में हमें तत्काल उनका असर मालूम पड़ता है। असगठित दशा और सूक्ष्म रूप में उनका जो असर हमारे ऊपर होता है, उसे हम पकड़ नहीं सकते।

ज्योतिर्विद्या में उल्का की और योग-विद्या में विविध रंगों की प्रतिक्रिया भी उनकी रश्मियों के प्रभाव से होती है।

यह बाहरी अमर है। अपनी आन्तरिक वृत्तियों का भी अपने पर प्रभाव पड़ता है। ध्यान या मानसिक एकाग्रता से चंचलता की कमी होती है, आत्म-शक्ति का विकास होता है। मन की चंचलता में जो शक्ति बिखर जाती है, वह ध्यान से केन्द्रित होती है। इसीलिए आत्म-विकास में मन-गुप्ति, वचन-गुप्ति और काय-गुप्ति का बड़ा महत्त्व है।

मानसिक अनिष्ट-चिन्तन से प्रतिकूल वर्गणाएँ गृहीत होती हैं, उनका स्वास्थ्य पर हानिजनक प्रभाव होता है। प्रसन्न दशा में अनुकूल वर्गणाएँ अनुकूल प्रभाव डालती हैं।

क्रोध आदि वर्गणाओं की भी ऐसी ही स्थिति है। ये वर्गणाएँ समूचे लोक में भरी पड़ी हैं। इनकी बनावट अलग-अलग ढंग की होती है और उसके अनुसार ही ये निमित्त बनती हैं।

### ससार का हेतु

जीव की वैभाविक दशा का नाम ससार है। ससार का मूल कर्म है। कर्म के मूल राग, द्वेष है। जीव की असयममय प्रवृत्ति रागमूलक या द्वेषमूलक होती है। उसे ममज्ञा जा सके या नहीं, यह दूसरी बात है। जीव के फमानेवाला दूसरा कोई नहीं। जीव भी कर्मजाल को अपनी ही अज्ञान-दशा और आशा-वाछा से रच लेता है। कर्म व्यक्तिरूप से अनादि नहीं है, प्रवाहरूप से अनादि है। कर्म का प्रवाह कब से चला, इसकी आदि नहीं है। जब से जीव है तब से कर्म है। दोनों अनादि हैं। अनादि का आरम्भ न होता है और न बताया जा सकता है। एक-एक कर्म की अपेक्षा सब कर्मों की निश्चित अवधि होती है। परिपाक-काल के बाद वे जीव से विलग हो जाते हैं। अतएव आत्मा की कर्म-मुक्ति में कोई बाधा नहीं आती। आत्म-सयम से नए कर्म चिपकने बन्द हो जाते हैं। पहले चिपके हुए कर्म तपस्या के द्वारा धीमे-धीमे निर्जीर्ण हो जाते हैं, नए कर्मों का बन्ध नहीं होता, पुराने कर्म टूट जाते हैं। तब वह अनादि प्रवाह रुक जाता है—आत्मा मुक्त हो जाती है। यह प्रक्रिया आत्म-साधको की है। आत्म-साधना से विमुख रहनेवाले नए-नए कर्मों का सचय करते हैं। उसी के द्वारा उन्हें जन्म-मृत्यु के अविरल प्रवाह में बहना पड़ता है।

### सूक्ष्म शरीर

सूक्ष्म शरीर दो हैं—तैजस और कार्मण। तैजस शरीर तैजस परमाणुओं से बना हुआ विद्युत्-शरीर है। इससे स्थूल शरीर में सक्रियता, पाचन, दीप्ति और तेज बना रहता है। कार्मण शरीर सुख-दुख के निमित्त बननेवाले कर्म-अणुओं के समूह से बनता है। यही शेष सब शरीरों का जन्म-मरण की परम्परा का मूल

कारण होता है। इससे छुटकारा पाए बिना जीव अपनी असली दशा में नहीं पहुँच पाता।

## गर्भ

प्राणी की उत्पत्ति का पहला रूप दूसरे में छिपा होता है, इसलिए उस दशा का नाम 'गर्भ' हो गया। जीवन का अन्तिम छोर जैसे मौत है, वैसे उसका आदि छोर गर्भ है। मौत के बाद क्या होगा—यह जैसे अज्ञात रहता है वैसे ही गर्भ से पहले क्या था—यह अज्ञात रहता है। उन दोनों के बारे में विवाद है। गर्भ प्रत्यक्ष है, इसलिए यह निर्विवाद है।

मौत क्षण भर के लिए आती है। गर्भ महीनों तक चलता है। इसलिए जैसे मौत अन्तिम दशा का प्रतिनिधित्व करती है, वैसे गर्भ जीवन के आरम्भ का पूरा प्रतिनिधित्व नहीं करता। इसीलिए प्रारम्भिक दशा का प्रतिनिधि शब्द और चुनना पड़ा। वह है—'जन्म'। 'जन्म' ठीक जीवन की आदि रेखा का अर्थ देता है। जो प्राणी है, वह जन्म लेकर ही हमारे सामने आता है। जन्म की प्रणाली सब प्राणियों की एक नहीं है। भिन्न-भिन्न प्राणी भिन्न-भिन्न ढंग में जन्म लेते हैं। एक बच्चा माँ के पेट में जन्म लेता है और पौधा मिट्टी में। बच्चे की जन्म-प्रक्रिया पौधे की जन्म-प्रक्रिया में भिन्न है। बच्चा स्त्री और पुरुष के रज तथा वीर्य के संयोग से उत्पन्न होता है। पौधा बीज से पैदा हो जाता है। इस प्रक्रिया-भेद के आधार पर जैन आगम के दो विभाग करते हैं—गर्भ और सम्मूर्छन। स्त्री-पुरुष के संयोग से होनेवाले जन्म को गर्भ और उनके संयोग-निरपेक्ष जन्म को सम्मूर्छन कहा जाता है। साधारणतया उत्पत्ति और अभिव्यक्ति के लिए गर्भ शब्द का प्रयोग सब जीवों के लिए होता है। स्थानाग में बादलों के गर्भ बतलाए हैं।<sup>१</sup> किन्तु जन्म-भेद की प्रक्रिया के प्रसंग में 'गर्भ' का उक्त विशेष अर्थ में प्रयोग हुआ है। चैतन्य-विकास की दृष्टि से भी 'गर्भ' को विशेष अर्थ में रूढ़ करना आवश्यक है। एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और माता-पिता के संयोग-निरपेक्ष जन्म पानेवाले प्राणी-वर्गों में मानसिक विकास नहीं होता। माता-पिता के संयोग से जन्म पानेवाले जीवों में मानसिक विकास होता है। इस दृष्टि से समनस्क जीव की जन्म-प्रक्रिया 'गर्भ' और अमनस्क जीवों की जन्म-प्रक्रिया 'सम्मूर्छन'—ऐसा विभाग करना आवश्यक था। जन्म-विभाग के आधार पर चैतन्य-विकास का सिद्धान्त स्थिर होता है—गर्भज समनस्क और सम्मूर्छन अमनस्क।

१ ठाण, ४।६४१

चत्वारि धगगन्धा पण्णत्ता, तज्झा—हेमगा, अब्भसथ्था, सीतोसिणा, पचरुविया।

गर्भज जीवों के मनुष्य और पचेन्द्रिय तिर्यञ्च—ये दो वर्ग हैं। मनुष्य गर्भज ही होते हैं। तिर्यञ्च गर्भज भी होते हैं और सम्मूर्छन भी।

मानुषी गर्भ के चार विकल्प हैं—स्त्री, पुरुष, नपुंसक और विम्ब। ओज की मात्रा अधिक, वीर्य की मात्रा अल्प, तब स्त्री होती है। ओज अल्प और वीर्य अधिक, तब पुरुष होता है। दोनों के तुल्य होने पर नपुंसक होता है। वायु के दोष से ओज गर्भाशय में स्थिर हो जाता है, उसका नाम 'विम्ब' है।<sup>१</sup> वह गर्भ नहीं, किन्तु गर्भ का आकार होता है। वह आर्तव की निर्जीव परिणति होती है। ये निर्जीव विम्ब जैसे मनुष्य जाति में होते हैं, वैसे ही पशु-पक्षी जाति में भी होते हैं। निर्जीव अण्डे जो आजकल प्रचुर मात्रा में पैदा किये जाते हैं, की यही प्रक्रिया हो सकती है।

### गर्भाधान की कृत्रिम पद्धति

गर्भाधान की स्वाभाविक पद्धति स्त्री-पुरुष का संयोग है। कृत्रिम रीति से भी गर्भाधान हो सकता है। 'स्थानांग' में उसके पांच कारण बतलाए हैं।<sup>१</sup> उन सब का सार कृत्रिम रीति से वीर्य-प्रक्षेप है। गर्भाधान के लिए मुख्य बात वीर्य और आर्तव के संयोग की है। उसकी विधि स्वाभाविक और कृत्रिम—दोनों प्रकार की हो सकती है।

### गर्भ की स्थिति

तिर्यञ्च की गर्भ-स्थिति जघन्य अन्तर्-मुहूर्त्त और उत्कृष्ट आठ वर्ष की है।<sup>१</sup> मनुष्य की गर्भ-स्थिति जघन्य अन्तर्-मुहूर्त्त और उत्कृष्ट बारह वर्ष की है।<sup>२</sup> काय-भवस्थ की गर्भ-स्थिति जघन्य अन्तर्-मुहूर्त्त और उत्कृष्ट चौबीस वर्ष की है।<sup>३</sup> गर्भ में बारह वर्ष बिता मर जाता है और फिर जन्म ले और बारह वर्ष बहा रहता है—इस प्रकार काय-भवस्थ अधिक से अधिक चौबीस वर्ष तक गर्भ में रह जाता है।<sup>४</sup>

योनिभूत वीर्य की स्थिति जघन्य अन्तर्-मुहूर्त्त और उत्कृष्ट बारह मुहूर्त्त की होती है।

१ स्थानांग वृत्ति, पत्र २७३

स्त्रिया ओजसा समायोगो वातवशेन तत् स्थिरीभवनलक्षणं स्व्योज समायोगस्तस्मिन् सति विम्बं तत्र गर्भाशये प्रजायते।

२ ठाण, ५।१०३

३ भगवती, २।५

४ वही, २।५

५ वही, २।५

६ वही, २।५, वृत्ति

## गर्भ-संख्या

एक स्त्री के गर्भ में एक-दो यावत् नौ लाख तक जीव उत्पन्न हो सकते हैं। किन्तु वे सब निष्पन्न नहीं होते। अधिकांश निष्पन्न हुए बिना ही मर जाते हैं।<sup>१</sup>

### गर्भ-प्रवेश की स्थिति

गौतम स्वामी ने पूछा—भगवन् ! जीव गर्भ में प्रवेश करते समय स-इन्द्रिय होता है अथवा अन्-इन्द्रिय ?

भगवान् बोले—गौतम ! स-इन्द्रिय भी होता है और अन् इन्द्रिय भी।

गौतम ने फिर पूछा—यह कैसे, भगवन् ?

भगवान् ने उत्तर दिया—द्रव्य इन्द्रिय की अपेक्षा वह अन्-इन्द्रिय होता है और भाव-इन्द्रिय की अपेक्षा स-इन्द्रिय।<sup>२</sup>

इसी प्रकार दूसरे प्रश्न का उत्तर देते हुए भगवान् ने बताया—गर्भ में प्रवेश करते समय जीव स्थूल-शरीर (औदारिक, वैक्रिय, आहारक) की अपेक्षा अ-शरीर और सूक्ष्म-शरीर (तैजस, कामंण) की अपेक्षा स-शरीर होता है।<sup>३</sup>

गर्भ में प्रवेश पाते समय जीव का पहला आहार ओज और वीर्य होता है। गर्भ-प्रविष्ट जीव का आहार मा के आहार का ही सार-अंश होता है। उसके कवल-आहार नहीं होता। वह समूचे शरीर से आहार लेता है और समूचे शरीर से परिणत करता है। उसके उच्छ्वास-नि श्वास भी सर्वात्मना होते हैं। उसके आहार, परिणमन, उच्छ्वास-नि श्वास बार-बार होते हैं।<sup>४</sup>

### बाहरी स्थिति का प्रभाव

गर्भ में रहे हुए जीव पर बाहरी स्थिति का आश्चर्यकारी प्रभाव होता है। किसी-किसी गम्भिर जीव में वैक्रिय-शक्ति (विविध रूप बनाने की सामर्थ्य) होती है। वह शत्रु-सैन्य को देखकर विविध रूप बना उससे लड़ता है। उसमें अथ, राज्य-भोग और काम की प्रबल आकांक्षा उत्पन्न हो जाती है। कोई-कोई धार्मिक प्रवचन सुन विरक्त बन जाता है। उसका धर्मानुराग तीव्र हो जाता है।<sup>५</sup>

एक तीसरे प्रकार का जन्म है। उसका नाम है—उपपात। स्वर्ग और नरक में उत्पन्न होनेवाले जीव उपपात जन्मवाले होते हैं। वे निश्चित जन्मकक्षों में

१ भगवती, २।५

२ वही, १।७

३ वही, १।७

४ वही, १।७

५ वही, १।७

उत्पन्न होते हैं और अन्तर्-मुहूर्त में युवा बन जाते हैं ।

## जन्म के प्रारम्भ में

तीन प्रकार से पैदा होनेवाले प्राणी अपने जन्म-स्थानों में आते ही सबसे पहले आहार लेते हैं । वे स्व-प्रायोग्य पुद्गलों का आकर्षण और सग्रह करते हैं । सम्मूर्च्छनज प्राणी उत्पत्ति-क्षेत्र के पुद्गलों का आहार करते हैं । गर्भज प्राणी का प्रथम आहार रज-वीर्य के अणुओं का होता है । देवता अपने-अपने स्थान के पुद्गलों का सग्रह करते हैं । इसके अनन्तर ही उत्पन्न प्राणी पौद्गलिक शक्तियों का क्रमिक निर्माण करते हैं । वे छह हैं—आहार, शरीर, इन्द्रिय, श्वासोच्छ्वास, भाषा और मन । इन्हें पर्याप्ति कहते हैं । कम से कम चार पर्याप्तियाँ प्रत्येक प्राणी में होती हैं ।

## जन्म

लोक शाश्वत है, ससार अनादि है, जीव नित्य है । कर्म की बहुलता है, जन्म-मृत्यु की बहुलता है, इसीलिए एक परमाणु मात्र भी लोक में ऐसा स्थान नहीं, जहाँ जीव न जन्मा हो और न मरा हो ।

ऐसी जाति, योनि, स्थान या कुल नहीं, जहाँ जीव अनेक बार या अनन्त बार जन्म धारण न कर चुके हो ।

जब तक आत्मा कर्म-मुक्त नहीं होती, तब तक उसकी जन्म-मरण की परम्परा नहीं रुकती । मृत्यु के बाद जन्म निश्चित है । जन्म का अर्थ है उत्पन्न होना । सब जीवों का उत्पत्ति-क्रम एक-सा नहीं होता । अनेक जातियाँ हैं, अनेक योनियाँ हैं और अनेक कुल हैं । प्रत्येक प्राणी के उत्पत्ति-स्थान में वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श का कुछ न कुछ तारतम्य होता ही है । फिर भी उत्पत्ति की प्रक्रियाएँ अनेक नहीं हैं । सब प्राणी तीन प्रकार से उत्पन्न होते हैं । अतएव जन्म के तीन प्रकार बतलाए गए हैं—सम्मूर्च्छन, गर्भ और उपपात । जिनका उत्पत्ति-स्थान नियत नहीं होता और जो गर्भ धारण नहीं करते, उन जीवों की उत्पत्ति को 'सम्मूर्च्छन' कहते हैं । कई चतुरिन्द्रिय तक के मत्त जीव सम्मूर्च्छन जन्मवाले होते हैं । कई तिर्यञ्च—पञ्चेन्द्रिय तथा मनुष्य के मल, मूत्र, श्लेष्म आदि चौदह स्थानों में उत्पन्न होने-वाले पञ्चेन्द्रिय मनुष्य भी सम्मूर्च्छनज होते हैं । स्त्री-पुरुष के रज-वीर्य से जिनकी उत्पत्ति होती है, उनके जन्म का नाम 'गर्भ' है । अण्डज, पोतज और जरायुज पञ्चेन्द्रिय प्राणी गर्भज होते हैं । जिनका उत्पत्ति-स्थान नियत होता है, उनका जन्म 'उपपात' कहलाता है । देव और नारक उपपात जन्मा होते हैं । नारकों के लिए कुम्भी (छोटे मुह की कुण्डें) और देवता के लिए शय्याएँ नियत होती हैं । प्राणी मचित्त और अचित्त दोनों प्रकार के शरीर में उत्पन्न होते हैं ।

## प्राण और पर्याप्ति

आहार, चिन्तन, जल्पन, आदि सब क्रियाएँ प्राण और पर्याप्ति—इन दोनोंके सहयोग से होती हैं। जैसे—बोलने में प्राणी का आत्मीय प्रयत्न होता है, वह प्राण है। उस प्रयत्न के अनुसार जो शक्ति भाषा-योग्य पुद्गलो का संग्रह करती है, वह भाषा-पर्याप्ति है। आहार-पर्याप्ति और आयुष्य-प्राण, शरीर-पर्याप्ति और काय-प्राण, इन्द्रिय-पर्याप्ति और इन्द्रिय-प्राण, श्वासोच्छ्वास पर्याप्ति और श्वासोच्छ्वास प्राण, भाषा-पर्याप्ति और भाषा-प्राण, मन-पर्याप्ति और मन-प्राण—ये परस्पर सापेक्ष हैं। इससे हमें यह निश्चय होता है कि प्राणियों की शरीर के माध्यम से होनेवाली जितनी क्रियाएँ हैं, वे सब आत्म-शक्ति और पौद्गलिक-शक्ति दोनों के पारस्परिक सहयोग से ही होती हैं।

### प्राण-शक्ति

प्राणी का जीवन प्राण-शक्ति पर अवलम्बित रहता है। प्राण-शक्तियाँ दस हैं—

- १ स्पर्शन-इन्द्रिय-प्राण।
- २ रसन-इन्द्रिय-प्राण।
- ३ घ्राण-इन्द्रिय-प्राण।
- ४ चक्षु-इन्द्रिय-प्राण।
- ५ श्रोत्र-इन्द्रिय-प्राण।
- ६ मन-प्राण
- ७ वचन-प्राण।
- ८ काय-प्राण।
- ९ श्वासोच्छ्वास-प्राण।
- १० आयुष्य-प्राण।

प्राण-शक्तियाँ सब जीवों में समान नहीं होती। फिर भी कम से कम चार तो प्रत्येक प्राणी में होती ही हैं।

शरीर, श्वास-उच्छ्वास, आयुष्य और स्पर्शन इन्द्रिय, इन जीवन-शक्तियों में जीवन का मौलिक आधार है। प्राण-शक्ति और पर्याप्ति का कार्य-कारण सम्बन्ध है। जीवन-शक्ति को पौद्गलिक शक्ति की अपेक्षा रहती है। जन्म के पहले क्षण में प्राणी कई पौद्गलिक शक्तियों की रचना करता है। उनके द्वारा स्वयोग्य पुद्गलों का ग्रहण, परिणमन और उत्सर्जन होता है। उनकी रचना प्राण-शक्ति के अनुपात पर होती है। जिस प्राणी में जितनी प्राण-शक्ति की योग्यता होती है, वह उतनी ही पर्याप्तियों का निर्माण कर सकता है। पर्याप्ति-रचना में प्राणी को अन्तर्-

मुहूर्त्त का समय लगता है। यद्यपि उनकी रचना प्रथम क्षण में ही प्रारम्भ हो जाती है पर आहार-पर्याप्ति के सिवाय शेष सबों की समाप्ति अन्तर्-मुहूर्त्त से पहले नहीं होती। स्वयोग्य पर्याप्तियों की परिसमाप्ति न होने तक जीव अपर्याप्त कहलाते हैं और उसके बाद पर्याप्त। उनकी समाप्ति से पूर्व ही जिनकी मृत्यु हो जाती है, वे अपर्याप्त कहलाते हैं। यहा इतना-सा जानना आवश्यक है कि आहार, शरीर और इन्द्रिय—इन तीन पर्याप्तियों की पूर्ण रचना किए बिना कोई प्राणी नहीं मरता।

## जीवों के चौदह भेद और उनका आधार

जीवों के निम्नोक्त चौदह भेद हैं—

सूक्ष्म एकेन्द्रिय के दो भेद	अपर्याप्त और पर्याप्त
वादर एकेन्द्रिय के दो भेद	अपर्याप्त और पर्याप्त
द्वीन्द्रिय के दो भेद	अपर्याप्त और पर्याप्त
त्रीन्द्रिय के दो भेद	अपर्याप्त और पर्याप्त
चतुरिन्द्रिय के दो भेद	अपर्याप्त और पर्याप्त
असंज्ञी पञ्चेन्द्रिय के दो भेद	अपर्याप्त और पर्याप्त
संज्ञी पञ्चेन्द्रिय के दो भेद	अपर्याप्त और पर्याप्त

पर्याप्त और अपर्याप्त की संक्षिप्त चर्चा करने के बाद अब हमें यह देखना चाहिए कि जीवों के इन चौदह भेदों का मूल आधार क्या है? पर्याप्त और अपर्याप्त—दोनों जीवों की अवस्थाएँ हैं। जीवों की जो श्रेणियाँ की गई हैं उन्हीं के आधार पर ये चौदह भेद बनते हैं। इनमें एकेन्द्रिय जीवों के सिवाय सूक्ष्म और वादर ऐसा भेद-करण और किसी का नहीं है। क्योंकि एकेन्द्रिय के सिवाय और कोई जीव सूक्ष्म नहीं होते। सूक्ष्म की कोटि में हम उन जीवों को परिगणित करते हैं, जो समूचे लोक में जमे हुए होते हैं, जिन्हें अग्नि जला नहीं सकती, तीक्ष्ण से तीक्ष्ण शस्त्र छेद नहीं सकते, जो अपनी आयु से जीते हैं और अपनी मौत से मरते हैं, और जो इन्द्रियों द्वारा नहीं जाने जाते।<sup>१</sup> प्राचीन शास्त्रों में 'सर्व जीवमय जगत्' इस सिद्धान्त की स्थापना हुई, वह इन्हीं जीवों को ध्यान में रखकर हुई है। कई भारतीय दार्शनिक परम ब्रह्म को जगत्-व्यापक मानते हैं, कई आत्मा को सर्वव्यापी मानते हैं और जैन-दृष्टि के अनुसार इन सूक्ष्म जीवों से समूचा लोक व्याप्त है। सबका तात्पर्य यही है कि चेतन-सत्ता लोक के सब भोगों में है। कई कृमि, कीट सूक्ष्म कहे जाते हैं किन्तु वस्तुतः वे स्थूल हैं। वे आँखों से देखे जा सकते हैं। साधारणतया न देखे जाएँ तो सूक्ष्म-दर्शक-यन्त्रों से देखे जा सकते हैं। अतएव



उनमें सूक्ष्म जीवों की कोई श्रेणी नहीं। वादर एकेन्द्रिय के एक जीव का एक शरीर हमारी दृष्टि का विषय नहीं बनता। हमें जो एकेन्द्रिय शरीर दीखते हैं, वे असंख्य जीवों के, असंख्य शरीरों के पिण्ड होते हैं। सचित्त मिट्टी का एक छोटा-सा रज-कण, पानी की एक बूद या अग्नि की एक चिनगारी—ये एक जीव के शरीर नहीं हैं। इनमें से प्रत्येक में अपनी-अपनी जाति के असंख्य जीव होते हैं और उनके असंख्य शरीर पिण्डीभूत हुए रहते हैं तथा उस दशा में दृष्टि के विषय भी बनते हैं। इसलिए वे वादर हैं। साधारण वनस्पति के एक, दो, तीन या चार जीवों का शरीर नहीं दीखता क्योंकि उनमें से एक-एक जीव में शरीर-निष्पादन की शक्ति नहीं होती। वे अनन्त जीव मिलकर एक शरीर का निर्माण करते हैं। इसलिए अनन्त जीवों के शरीर स्थूल परिणतिमान होने के कारण दृष्टि-गोचर होते हैं। इस प्रकार एकेन्द्रिय के सूक्ष्म—अपर्याप्त और पर्याप्त, वादर—अपर्याप्त और पर्याप्त—ये चार भेद होते हैं। इसके बाद चतुरिन्द्रिय तक के सब जीवों के दो-दो भेद होते हैं। पचेन्द्रिय जीवों के चार विभाग हैं। जैसे एकेन्द्रिय जीवों की सूक्ष्म और वादर—ये दो प्रमुख श्रेणियाँ हैं, वैसे पचेन्द्रिय जीव समनस्क और अमनस्क—इन दो भागों में बँटे हुए हैं। चार-इन्द्रिय तक के सब जीव अमनस्क होते हैं। इसलिए मन की लब्धि या अनुपलब्धि के आधार पर उनका कोई विभाजन नहीं होता। सम्मूर्च्छनज पचेन्द्रिय जीवों के मन नहीं होता। गर्भज और उपपातज पचेन्द्रिय जीव समनस्क होते हैं। अतएव असंज्ञी-पचेन्द्रिय अपर्याप्त और पर्याप्त, संज्ञी-पचेन्द्रिय अपर्याप्त और पर्याप्त—ये चार भेद होते हैं। ससार के प्राणी मात्र इन चौदह वर्गों में ममा जाते हैं। इस वर्गीकरण से हमें जीवों के क्रमिक विकास का भी पता चलता है। एक इन्द्रिय वाले जीवों से दो इन्द्रिय वाले जीव, दो इन्द्रिय वालों से तीन इन्द्रिय वाले जीव—यों क्रमशः पूर्व-श्रेणी के जीवों से उत्तर-श्रेणी के जीव अधिक विकसित हैं।

### इन्द्रिय-ज्ञान और पाँच जातियाँ

इन्द्रिय-ज्ञान परोक्ष है। इसलिए परोक्ष-ज्ञानी को पौद्गलिक इन्द्रियों की अपेक्षा रहती है। किसी मनुष्य की आँख फूट जाती है, फिर भी वह चतुरिन्द्रिय नहीं होता। उसकी दर्शन-शक्ति कहीं नहीं जाती किन्तु आँख के अभाव में उसका उपयोग नहीं होता। आँख में विकार होता है, दीखना बन्द हो जाता है। उसकी उचित चिकित्सा हुई, दर्शन-शक्ति खुल जाती है। यह पौद्गलिक इन्द्रिय (चक्षु) के सहयोग का परिणाम है। कई प्राणियों में सहायक इन्द्रियों के बिना भी उसके ज्ञान का आभास मिलता है, किन्तु वह उनके होने पर जितना स्पष्ट होता है, उतना स्पष्ट उनके अभाव में नहीं होता। वनस्पति में रसन आदि पाँचो इन्द्रियों

के चिह्न मिलते हैं।<sup>१</sup> उनमें भावेन्द्रिय का पूर्ण विकास और सहायक इन्द्रिय का सद्भाव नहीं होता, इसलिए वे एकेन्द्रिय ही कहलाते हैं। उक्त विवेचन से दो निष्कर्ष निकलते हैं। पहला यह कि इन्द्रिय ज्ञान चेतन-इन्द्रिय और जड-इन्द्रिय दोनों के सहयोग से होता है। फिर भी जहां तक ज्ञान का सम्बन्ध है—उसमें चेतन-इन्द्रिय की प्रधानता है। दूसरा निष्कर्ष यह है कि प्राणियों की एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और पचेन्द्रिय—ये पांच जातियां बनने में दोनों प्रकार की इन्द्रियां कारण हैं। फिर भी यहां द्रव्येन्द्रिय की प्रमुखता है। एकेन्द्रिय में अतिरिक्त भावेन्द्रिय के चिह्न मिलने पर भी वे शेष बाह्य इन्द्रियों के अभाव में पचेन्द्रिय नहीं कहलाते।

## मानस-ज्ञान और सजी-असजी

इन्द्रिय के बाद मन का स्थान है। यह भी परोक्ष है। पौद्गलिक मन के बिना इसका उपयोग नहीं होता। इन्द्रिय ज्ञान से इसका स्थान ऊंचा है। प्रत्येक इन्द्रिय का अपना-अपना विषय नियत होता है, मन का विषय अनियत। वह सब विषयों को ग्रहण करता है। इन्द्रिय-ज्ञान वार्तमानिक होता है, मानव-ज्ञान त्रैकालिक। इन्द्रिय-ज्ञान में तर्क-वितर्क नहीं होता। मानस-ज्ञान आलोचनात्मक होता है।<sup>२</sup>

मानस प्रवृत्ति का प्रमुख माधन मस्तिष्क है। कान का पर्दा फट जाने पर कर्णेन्द्रिय का उपयोग नहीं होता, वैसे ही मस्तिष्क की विकृति हो जाने पर मानस-शक्ति का उपयोग नहीं होता। मानस-ज्ञान गर्भज और उपपातज पचेन्द्रिय प्राणियों के ही होता है। इसलिए उसके द्वारा प्राणी दो भागों में बंट जाते हैं—सजी और असजी या समनस्क और अमनस्क। द्वीन्द्रिय आदि प्राणियों में आत्म-रक्षा की भावना, इष्ट-प्रवृत्ति, अनिष्ट-निवृत्ति, आहार-भय आदि सजाए, सकुचन, प्रमरण, शब्द, पलायन, आगति, गति, आदि-चेष्टाएं होती हैं—ये मन के कार्य हैं। तब फिर वे असजी क्यों? बात सही है। इष्ट-प्रवृत्ति और अनिष्ट-निवृत्ति का सजान मानस-ज्ञान की परिधि का है, फिर भी वह सामान्य है—नगण्य है, इसलिए उनसे कोई प्राणी सजी नहीं बनता। एक कीड़ी भी घन है पर उससे कोई धनी नहीं कहलाता। सजी वही होते हैं जिनमें दीर्घकालिकी मज्ञा मिले, जो भूत, वर्तमान

१ विज्ञेयावश्यं भाष्य गाय, १०३, वृत्ति—

एकेन्द्रियाणां तावच्छेत्वाष्टिभ्येन्द्रियाभावेऽपि भावेन्द्रियज्ञान विन्धिद् दृश्यते एव । वनस्प-  
त्यादिषु शब्दमस्तिज्ञोपनम्भान् ।

२ अत्याप्ततरपारि शिष्य चित्त विज्ञानविषय सु ।

अत्येव पशुपण्णो, विनियोग इदियं सहर्ह ॥

ज्यांतरवारी सर्वादिदाही, नियत, संवातिक और सप्रधारणात्मक ज्ञान मन है। वर्तमान, प्रतिनिधय क्षर्पेदाही ज्ञान इन्द्रिय है

और भविष्य की ज्ञान-शृंगला को जोड़ सके ।<sup>१</sup>

## इन्द्रिय और मन

पूर्व पक्षियों में इन्द्रिय और मन का सक्षिप्त विश्लेषण किया । उससे उन्हीं का स्वरूप स्पष्ट होता है । मञ्जी और अमञ्जी के इन्द्रिय और मन का प्रम स्पष्ट नहीं होता । असञ्जी सञ्जी के इन्द्रिय-ज्ञान में कुछ तरतम रहता है या नहीं ? मन से उसका कुछ सम्बन्ध है या नहीं ? इसे स्पष्ट करना चाहिए । असञ्जी के केवल इन्द्रिय-ज्ञान होता है, सञ्जी के इन्द्रिय और मानस—दोनों ज्ञान होते हैं । इन्द्रिय-ज्ञान की सीमा दोनों के लिए एक है । किन्ती रंग को देखकर सञ्जी और अमञ्जी नखु के द्वारा सिर्फ इतना ही जानेंगे कि यह रंग है । इन्द्रिय-ज्ञान में भी अपार तरतम होता है । एक प्राणी चक्षु के द्वारा जिसे स्पष्ट जानता है, दूसरा उसे बहुत स्पष्ट जान सकता है । फिर भी अमुक रंग है, इससे आगे नहीं जाना जा सकता । उसे देखने के पश्चात् यह ऐसा क्यों ? इससे क्या लाभ ? यह स्थायी है या अस्थायी ? कैसे बना ? आदि-आदि प्रश्न या जिज्ञामाए मन का कार्य है । अमञ्जी के ऐसी जिज्ञामाए नहीं होती । उनका सम्बन्ध अप्रत्यक्ष धर्मों में होता है । इन्द्रिय-ज्ञान में प्रत्यक्ष धर्म से एक सूत भी आगे बढ़ने की क्षमता नहीं होती । सञ्जी जीवों में इन्द्रिय और मन दोनों का उपयोग होता है । मन-इन्द्रिय-ज्ञान का सहचारी भी होता है और उसके बाद भी इन्द्रिय द्वारा जाने हुए पदार्थ की विविध-अवस्थाओं को जानता है । मन का मनन या चिन्तन स्वतन्त्र हो सकता है किन्तु बाह्य विषयों का पर्यालोचन इन्द्रिय द्वारा उनका ग्रहण होने के बाद ही होता है, इसलिये सञ्जी-ज्ञान में इन दोनों का गहरा सम्बन्ध है ।

## जाति-स्मृति

पूर्वजन्म की स्मृति (जाति-स्मृति) 'मति' का ही एक विशेष प्रकार है । इससे पिछले ती समनस्क जीवन की घटनावलि या जानी जा सकती हैं । पूर्वजन्म में घटित घटना के समान घटना घटने पर वह पूर्व-परिचित-सी लगती है । ईहा, अपोह, मार्गणा और गवेपणा करने से चित्त की एकाग्रता और शुद्धि होने पर पूर्वजन्म की स्मृति उत्पन्न होती है । सब समनस्क जीवों को पूर्वजन्म की स्मृति नहीं होती, इसकी कारण-मीमासा करते हुए एक आचार्य ने लिखा है—

“जायमाणस्स ज दुक्ख, मरमाणस्स वा पुणो ।

तेण दुक्खेण सम्मूढो, जाइ सरइ न अप्पणो ॥”

—व्यक्ति 'मृत्यु' और 'जन्म' की वेदना से सम्मूढ हो जाता है, इसलिए

साधारणतया उसे जाति की स्मृति नहीं होती ।

एक ही जीवन में दुःख-व्यग्रदशा (सम्मोह-दशा) में स्मृति-भ्रंश हो जाता है, तब वैसी स्थिति में पूर्वजन्म की स्मृति लुप्त हो जाए, उसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं ।

पूर्वजन्म के स्मृति-साधन यस्तिष्क आदि नहीं होते, फिर भी आत्मा के दृढ-संस्कार और ज्ञान-बल से उसकी स्मृति हो आती है । इसीलिए ज्ञान दो प्रकार का बतलाया है—इस जन्म का ज्ञान और अगले जन्म का ज्ञान ।<sup>१</sup>

### अतीन्द्रियज्ञान-योगीज्ञान

अतीन्द्रिय ज्ञान इन्द्रिय और मन दोनों से अधिक महत्त्वपूर्ण है । वह प्रत्यक्ष है, इसलिए इसे पौद्गलिक साधनों—शारीरिक अवयवों के सहयोग की अपेक्षा नहीं होती । यह 'आत्ममात्रापेक्ष' होता है । हम जो त्वचा से छूते हैं, कानों में सुनते हैं, आँखों से देखते हैं, जीभ से चखते हैं, वह वास्तविक प्रत्यक्ष नहीं । हमारा ज्ञान शरीर के विभिन्न अवयवों से सम्बन्धित होता है, इसलिए उसकी नैश्चयिक सत्य (निरपेक्ष) तक पहुँच नहीं होती । उसका विषय केवल व्यावहारिक सत्य (सापेक्ष सत्य) होता है । उदाहरण के लिए स्पर्शन-इन्द्रिय को लीजिए । हमारे शरीर का सामान्य तापमान ९७ या ९८ डिग्री होता है । उससे कम तापमान वाली वस्तु हमारे लिए ठंडी होगी । जिसका तापमान हमारी उष्मा से अधिक होगा, वह हमारे लिए गर्म होगी । हमारा यह ज्ञान स्वस्थिति-स्पर्शी होगा, वस्तु-स्थिति-स्पर्शी नहीं । इसी प्रकार प्रत्येक वस्तु के वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श, शब्द और सस्थान का ज्ञान सहायक-सामग्री-सापेक्ष होता है । अतीन्द्रिय ज्ञान परिस्थिति की अपेक्षा से मुक्त होता है । उसकी ज्ञप्ति में देश, काल और परिस्थिति का व्यवधान या विपर्यास नहीं आता । इसलिए उससे वस्तु के मौलिक रूप की सही-सही जानकारी मिलती है ।

### दो प्रवाह आत्मवाद और अनात्मवाद

ज्ञान का अंश यत्किंचित् मात्रा में प्राणी-मात्र में मिलता है। मनुष्य सर्वोत्कृष्ट प्राणी है। उनमें बौद्धिक विकास अधिक होता है। बुद्धि का काम है—सोचना, समझना, तत्त्व का अन्वेषण करना। उन्होंने सोचा, समझा, तत्त्व का अन्वेषण किया। उसमें से दो विचार-प्रवाह निकले—क्रियावाद और अक्रियावाद।

आत्मा, कर्म, पुनर्जन्म, मोक्ष पर विश्वास करनेवाले 'क्रियावादी' और इन पर विश्वास नहीं करनेवाले 'अक्रियावादी' कहनाएँ। क्रियावादी वर्ग ने समयपूर्वक जीवन बिताने का, धर्माचरण करने का उपदेश दिया और अक्रियावादी वर्ग ने सुखपूर्वक जीवन बिताने को ही परमार्थ बतलाया। क्रियावादियों ने—'शारीरिक कष्टों को समभाव में सहना महाफल है', 'आत्महित कष्ट सहने से सघता है'—ऐसे वाक्यों की रचना की और अक्रियावादियों के मन्तव्य के आधार पर—'यावज्जीवेत् सुख जीवेत्, ऋण कृत्वा घृत पिबेत्'—जैसी युक्तियों का सृजन हुआ।

क्रियावादी वर्ग ने कहा—'जो रात या दिन चला जाता है, वह फिर वापस नहीं आता। अधर्म करने वाले के रात-दिन निष्फल होते हैं, धर्मनिष्ठ व्यक्ति के वे सफल होते हैं। इसलिए धर्म करने में एक क्षण भी प्रमाद मत करो। क्योंकि यह जीवन कुश के नोक पर टिकी हुई हिम की बूद के समान क्षणभंगुर है। यदि इस जीवन को व्यर्थ गवा दोगे तो फिर दीर्घकाल के बाद भी मनुष्य-जन्म मिलना बड़ा दुःख है। कर्मों के विपाक बड़े निविड होते हैं। अतः समझो, तुम क्यों नहीं समझते हो? ऐसा सद्-विवेक बार-बार नहीं मिलता। बीती हुई रात फिर लौटकर नहीं आती और न मानव-जीवन फिर से मिलना सुलभ है। जब तक बुढ़ापा न मताएँ, रोग घेरा न डाले, इन्द्रिया शक्तिहीन न बनें तब तक धर्म का आचरण कर लो। नहीं तो फिर मृत्यु के समय वैसे ही पछताना होगा, जैसे साफ-सुथरे राज-

मार्ग को छोड़कर ऊबड़-खाबड़ मार्ग में जानेवाला गाड़ीवान् रथ की धुरी टूट जाने पर पछताता है ।'

अक्रियावादियों ने कहा—'यह सबसे बड़ी भ्रूखता है कि लोग दृष्ट सुखों को छोड़कर अदृष्ट सुख को पाने की दौड़ में लगे हुए हैं। ये कामभोग हाथ में आये हुए हैं, प्रत्यक्ष हैं। जो पीछे होनेवाला है न जाने कब क्या होगा ? परलोक किसने देखा है—कौन जानता है कि परलोक है या नहीं ? जन-समूह का एक बड़ा भाग सासारिक सुखों का उपभोग करने में व्यस्त है, तब फिर हम क्यों न करें ? जो दूसरों को होगा वही हमको भी होगा। हे प्रिये ! चिन्ता करने जैसी कोई बात नहीं, खूब खा-पी, आनन्द कर, जो कुछ कर लेगी, वह तेरा है। मृत्यु के बाद आना-जाना कुछ भी नहीं है। कुछ लोग परलोक के दुखों का वर्णन कर-कर जनता को प्राप्त सुखों में विमुख किए देते हैं। पर यह अतात्त्विक है।'

क्रियावाद की विचारधारा में वस्तु-स्थिति स्पष्ट हुई। लोगों ने समय मीखा। त्याग-तपस्या को जीवन में उतारा।

अक्रियावाद की विचार-प्रणाली में वस्तु-स्थिति ओझल रही। लोग भीतिक सुखों की ओर मुड़े।

क्रियावादियों ने कहा—'सुकृत और दुष्कृत का फल होता है। शुभ कर्मों का फल अच्छा और अशुभ कर्मों का फल बुरा होता है। जीव अपने पाप एवं पुण्य कर्मों के साथ ही परलोक में उत्पन्न होते हैं।' पुण्य और पाप दोनों का क्षय होने में अमीम आत्म-मुखमय मोक्ष मिलता है।'

फलस्वरूप लोगों में धर्मरुचि पैदा हुई। अल्प-इच्छा, अल्प-आरम्भ और अल्प-परिग्रह का महत्त्व बढ़ा। अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह—इनकी उपासना करने वाला महान् समझा जाने लगा।

अक्रियावादियों ने कहा—'सुकृत और दुष्कृत का फल नहीं होता। शुभ कर्मों के शुभ और अशुभ कर्मों के अशुभ फल नहीं होते। आत्मा परलोक में जाकर उत्पन्न नहीं होता।'

फलस्वरूप लोगों में मन्देह बढ़ा। भीतिक लालसा प्रबल हुई। महा-इच्छा, महा-आरम्भ और महा-परिग्रह का राहु जगत् पर छा गया।

क्रियावादी की अन्तर्-दृष्टि 'अपने किये कर्मों को भोगे बिना छुटकारा नहीं'—इस पर लगी रहती है। वह जानता है कि कर्म का फल भुगतना होगा, इस जन्म

१ दशाधृत्यर्थ, ६ सुचिन्ना कम्मा सुचिन्ना फला भवन्ति, दुचिन्ना कम्मा दुचिन्ना फला भवन्ति । फले वत्तापपावर् पच्चायति जीवा

२ धर्मी, ६ पा सुचिन्ना कम्मा सुचिन्ना फला भवन्ति, पा दुचिन्ना कम्मा दुचिन्ना फला भवन्ति, अपने वत्तापपावर् पा पच्चायति जीवा

३ उत्तररत्नशेखरि, ४।३ ब्रह्मण कम्माप न मोक्ष्य अत्यि ।

में नहीं तो अगले जन्म में । किन्तु उमका फल चखे बिना मुक्ति नहीं । इसलिए यथामन्त्रव पाप-कर्म से बचा जाए, यही श्रेयम् है । अन्तर्-दृष्टिवाला व्यक्ति मृत्यु के समय भी घबराता नहीं, दिव्यानन्द के साथ मृत्यु को वरण करता है ।

अक्रियावादी का दृष्टि बिन्दु 'हत्यागया इमे कामा'—ये काम हाथ में आए हुए हैं—जैसी भावना पर टिका हुआ होता है । वह सोचता है कि इन भोग-साधनों का जितना अधिक उपभोग किया जाए, वही अच्छा है । मृत्यु के बाद कुछ होना-जाना नहीं है । इस प्रकार उमका अन्तिम लक्ष्य भौतिक सुग्रीव भोग ही होता है । वह कर्म-बन्ध से निरपेक्ष होकर तस और स्थावर जीवों की सार्थक और निरर्थक हिंसा से सकुचाता नहीं । वह जब कभी रोग-ग्रस्त होता है, तब अपने किए कर्मों को स्मरण कर पछताता है । परलोक में डरता भी है । अनुभव बताता है कि मर्मान्तिक रोग और मृत्यु के समय बड़े-बड़े नास्तिक काप उठते हैं । वे नास्तिकता को तिलाजलि दे आस्तिक बन जाते हैं । अन्तकाल में अक्रियावादी को यह सन्देह होने लगता है—“मैंने सुना कि नरक है ? जो दुराचारी जीवों की गति है, जहाँ क्रूर कमवाले अज्ञानी जीवों को प्रगाढ़ वेदना सहनी पड़ती है । यह कहीं सच तो नहीं है ? अगर सच है तो मेरी क्या दशा होगी ?” इस प्रकार वह सकल्प-विकल्प की दशा में मरता है ।

क्रियावाद का निरूपण यह रहा कि आत्मा के अस्तित्व में सन्देह मत करो । वह अमृत है, इसलिए इन्द्रियग्राह्य नहीं है । वह अमृत है इसलिए नित्य है । अमूर्त पदार्थ मात्र अविभागी नित्य होते हैं । आत्मा नित्य होने के उपरान्त भी स्वकृत अज्ञान आदि दोषों के बन्धन में बंधा हुआ है । वह बन्धन ही ससार (जन्म-मरण) का मूल है ।

अक्रियावाद का सार यह रहा कि यह लोक इतना ही है, जितना दृष्टिगोचर होता है । इस जगत् में केवल पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश—ये पांच महाभूत ही हैं । इनके समुदाय में चैतन्य या आत्मा पैदा होती है । भूतों का नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है—जीवात्मा कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है । जिस प्रकार अरणि की लकड़ी से अग्नि, दूध से घी और तिलो से तैल पैदा होता है, वैसे ही पंच भूतात्मक शरीर से जीव उत्पन्न होता है । शरीर नष्ट होने पर आत्मा जैसी कोई वस्तु नहीं रहती ।

इस प्रकार दोनों प्रवाहों से जो धाराएँ निकलती हैं, वे हमारे सामने हैं । हमें इनको अथ से इति तक परखना चाहिए क्योंकि इनसे केवल दार्शनिक दृष्टिकोण ही नहीं बनता, किन्तु वैयक्तिक जीवन से लेकर सामाजिक, राष्ट्रीय एवं धार्मिक जीवन की नींव इन्हीं पर खड़ी होती है । क्रियावादी और अक्रियावादी का जीवन-पथ एक नहीं हो सकता । क्रियावादी के प्रत्येक कार्य में आत्म-शुद्धि का खयाल होगा, जबकि अक्रियावादी को उसकी चिन्ता करने की कोई आवश्यकता नहीं

होती। आज बहुत सारे क्रियावादी भी हिंसा-बहुल विचारधारा में बह चले हैं। जीवन की क्षणभंगुरता को विचार कर महारम्म-और महापरिग्रह में फसे हुए हैं। जीवन-व्यवहार में यह समझना कठिन हो रहा है कि कौन क्रियावादी है और कौन अक्रियावादी ? अक्रियावादी सुदूर भविष्य की न सोचें तो कोई आश्चर्य नहीं। क्रियावादी आत्मा को भुला बैठें, आगे-पीछे न देखें तो कहना होगा कि वे केवल परिभाषा में क्रियावादी हैं, सही अर्थ में नहीं। भविष्य को मोचने का अर्थ वर्तमान से आखें मूढ़ लेना नहीं है। भविष्य को समझने का अर्थ है वर्तमान को सुधारना। आज के जीवन की सुखमय साधना ही कल को सुखमय बना सकती है। विषय-वासनाओं में फसकर आत्म-शुद्धि की उपेक्षा करना क्रियावादी के लिए प्राण-घात से भी अधिक भयकर है। उसे आत्म-अन्वेषण करना चाहिए।

आत्मा और परलोक की अन्वेषक परिपद् के सदस्य सर ओलिवर लॉज ने इस अन्वेषण का मूल्यांकन करते हुए लिखा है कि—“हमें भौतिक ज्ञान के पीछे पटक पारभौतिक विषयों को नहीं भूल जाना चाहिए। चेतन जड़ का कोई गुण नहीं, परन्तु उसमें समायी हुई अपने को प्रदर्शित करनेवाली एक स्वतन्त्र सत्ता है। प्राणीमात्र के अन्तर्गत एक ऐसी वस्तु अवश्य है जिसका शरीर के नाश के साथ अन्त नहीं हो जाता। भौतिक और पारभौतिक सजाओ के पारस्परिक नियम क्या हैं, इस बात का पता लगाना अब अत्यन्त आवश्यक हो गया है।”

आत्मा क्यों ?

अक्रियावादी कहते हैं—“जो पदार्थ प्रत्यक्ष नहीं, उसे कैसे माना जाए ? आत्मा इन्द्रिय और मन के प्रत्यक्ष नहीं, फिर उसे क्यों माना जाए ?” क्रियावादी कहते हैं—पदार्थों को जानने का साधन केवल इन्द्रिय और मन का प्रत्यक्ष ही नहीं, इनके अतिरिक्त अनुभव-प्रत्यक्ष, योगी-प्रत्यक्ष अनुमान और आगम भी हैं। इन्द्रिय और मन से क्या-क्या जाना जाता है ? इनकी शक्ति अत्यन्त सीमित है। इनसे अपने दो-चार पीढ़ी के पूर्वज भी नहीं जाने जाते तो क्या उनका अस्तित्व भी न माना जाए ? इन्द्रिया निर्गुण स्पर्श, रस, गन्ध, रूपात्मक मूल द्रव्य को जानती हैं। मन इन्द्रियों का अनुगामी है। वह उन्हीं के द्वारा जाने हुए पदार्थों के विशेष रूपों को जानता है, चिन्तन करता है। मूल के माध्यम से वह अमूर्त वस्तुओं को भी जानता है। इसलिए विश्ववर्ती सब पदार्थों को जानने के लिए इन्द्रिय और मन पर ही निर्भर हो जाना नितान्त अनुचित है। आत्मा शब्द, रूप, रस, गन्ध और स्पर्श नहीं है। वह अरूपी सत्ता है।<sup>१</sup>

१ भाषाणो, १।१३८

२ यत्नो, १।१३७



अरूपी तत्त्व इन्द्रियो से नहीं जाने जा सकते। आत्मा अमूर्त है इसलिए इन्द्रिय के द्वारा न जाना जाए, इससे उसके अस्तित्व पर कोई आच नहीं आती। इन्द्रिय द्वारा अरूपी आकाश को कौन-कब जान सकता है ? अरूपी की बात छोड़िए, अणु या आणविक सूक्ष्म पदार्थ, जो रूपी हैं, वे सभी कोरी इन्द्रियो से नहीं जाने जा सकते। अतः इन्द्रिय-प्रत्यक्ष को एकमात्र प्रमाण मानने से कोई तथ्य नहीं निकलता।

सार की भाषा में अनात्मवाद के अनुसार आत्मा इन्द्रिय और मन के प्रत्यक्ष नहीं, इसलिए वह नहीं।

अध्यात्मवाद के अनुसार आत्मा इन्द्रिय और मन के प्रत्यक्ष नहीं इसलिए वह नहीं, यह मानना तर्क-बाधित है क्योंकि वह अमूर्तिक है, इसलिए इन्द्रिय और मन के प्रत्यक्ष हो ही नहीं सकती।

### भारतीय दर्शन में आत्मा के साधक तर्क

किसी भी भारतीय व्यक्ति को आम के अस्तित्व में कोई सन्देह नहीं है क्योंकि वह प्रत्यक्ष है। प्रत्यक्ष-सिद्ध वस्तु के विषय में सन्देह नहीं होता। जिन देशों में आम नहीं होता, उन देशों की जनता के लिए आम परोक्ष है। परोक्ष वस्तु के विषय में या तो हमारा ज्ञान ही नहीं होता, यदि सुन या पढ़कर ज्ञान होता है तो वह साधक-बाधक तर्कों की कसौटी से कसा हुआ होता है। साधक प्रमाण बलवान् होते हैं तो हम परोक्ष वस्तु के अस्तित्व को स्वीकार कर लेते हैं। और बाधक प्रमाण बलवान् होते हैं तो हम उसके अस्तित्व को नकार देते हैं।

भारत में जैसे आम प्रत्यक्ष है, वैसे ही आत्मा प्रत्यक्ष होती तो भारतीय दर्शन का विकास आठ आना ही हुआ होता। आत्मा प्रत्यक्ष नहीं है। उसका चिन्तन, मन्थन, मनन और दर्शन भारत में इतना हुआ है कि आत्मवाद भारतीय दर्शन का प्रधान अंग बन गया। यहाँ अनात्मवादी भी रहे हैं, किन्तु आत्मवादियों की तुलना में आटे में नमक जितने ही रहे हैं। अनात्मवादियों की संख्या भले कम रही हो, उनके तर्क कम नहीं रहे हैं। उन्होंने समय-समय पर आत्मा के बाधक-तर्क प्रस्तुत किए हैं। उनके विपक्ष में आत्मवादियों द्वारा आत्मा के साधक-तर्क प्रस्तुत किए गए। संक्षेप में उनका वर्गीकरण इस प्रकार किया जा सकता है—

#### १ स्व-संवेदन

अपने अनुभव से आत्मा का अस्तित्व सिद्ध होता है। 'मैं हूँ', 'मैं सुखी हूँ', 'मैं दुःखी हूँ'—यह अनुभव शरीर को नहीं होता, किन्तु उसे होता है जो शरीर से भिन्न है। शंकराचार्य के शब्दों में—सर्वोप्यात्माऽस्तित्वं प्रत्येति न नाहमस्मीति'

—सबको यह विश्वास होता है कि 'मैं हूँ'। यह विश्वास किसी को नहीं होता कि 'मैं नहीं हूँ'।

## २ अत्यन्ताभाव

इस तार्किक नियम के अनुसार चेतन और अचेतन में त्रैकालिक विरोध है। जैन-आचार्यों के शब्दों में 'न कभी ऐसा हुआ है, न हो रहा है और न होगा कि जीव अजीव बन जाए और अजीव जीव बन जाए।'।

## ३. उपादान कारण

इस तार्किक नियम के अनुसार जिस वस्तु का जैसा उपादान कारण होता है, वह उसी रूप में परिणत होती है। अचेतन के उपादान चेतन में नहीं बदल सकते।

## ४. सत्-प्रतिपक्ष

जिसके प्रतिपक्ष का अस्तित्व नहीं है उसके अस्तित्व को तार्किक समर्थन नहीं मिल सकता। यदि चेतन नामक सत्ता नहीं होती तो 'न चेतन-अचेतन'—इस अचेतन सत्ता का नामकरण और बोध ही नहीं होता।

## ५. बाधक-प्रमाण का अभाव

अनात्मवादी—आत्मा नहीं है, क्योंकि उसका कोई साधक प्रमाण नहीं मिलता।

आत्मवादी—आत्मा है क्योंकि उसका कोई बाधक प्रमाण नहीं मिलता।

## ६ सत् का निषेध

जीव यदि न हो तो उसका निषेध नहीं किया जा सकता। असत् का निषेध नहीं होता। जिसका निषेध होता है, वह अस्तित्व में अवश्य होता है।

निषेध चार प्रकार के हैं—

- १ सयोग,
- २ समवाय,
- ३ सामान्य,
- ४ विशेष।

'मोहन घर में नहीं है' यह सयोग-प्रतिषेध है। इसका अर्थ यह नहीं कि मोहन है ही नहीं, किन्तु 'वह घर में नहीं है'—यह 'गृह-सयोग' का प्रतिषेध है। 'खरगोश के सींग नहीं होते'—यह समवाय-प्रतिषेध है। खरगोश भी होता है और सींग भी। इनका प्रतिषेध नहीं है। यहाँ केवल 'खरगोश के सींग'—इस समवाय का प्रतिषेध है।

‘दूसरा चाद नहीं है’ इसमें चन्द्र के सर्वथा अभाव का प्रतिपादन नहीं, किन्तु उमके सागान्य-मात्र का निषेध है। ‘मोती घड़े-जितने बड़े नहीं हैं’—इसमें मुक्ता का अभाव नहीं, किन्तु ‘घड़े जितने बड़े’—यह जो विशेषण है उमका प्रतिषेध है।

आत्मा नहीं है, इसमें आत्मा का निषेध नहीं, किन्तु उसका किसी के साथ होने वाले सयोग का निषेध है।

### इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का वैकल्य

यदि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष नहीं होने मात्र से आत्मा का अस्तित्व नकारा जाए तो प्रत्येक सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट (दूरस्थ) वस्तु के अस्तित्व का अस्वीकार करना होगा। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष से भूत तत्त्व का ग्रहण होता है। आत्मा अमृत तत्त्व है, इसलिए इन्द्रिया उसे नहीं जान पाती। इससे इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का वैकल्य सिद्ध होता है, आत्मा का अनस्तित्व सिद्ध नहीं होता।

### ८ गुण द्वारा गुणी का ग्रहण

चैतन्य गुण है और चेतन गुणी। चैतन्य प्रत्यक्ष है, चेतन प्रत्यक्ष नहीं है। परोक्ष गुणी की सत्ता प्रत्यक्षगुण से प्रमाणित हो जाती है। भौंहारे में बैठा आदमी प्रकाश को देखकर सूर्योदय का ज्ञान कर लेता है।

### ९ विशेष गुण द्वारा स्वतन्त्र अस्तित्व का बोध

वस्तु का अस्तित्व उसके विशेष गुण द्वारा सिद्ध होता है। स्वतन्त्र पदार्थ वही होता है, जिसमें ऐसा त्रिकालवर्ती गुण मिले जो किसी दूसरे पदार्थ में न मिले।

आत्मा में चैतन्य नामक विशेष गुण है। वह दूसरे किसी भी पदार्थ में व्याप्त नहीं है, इसलिए आत्मा का दूसरे सभी पदार्थों से स्वतन्त्र अस्तित्व है।

### १० सशय

जो यह सोचता है कि ‘मैं नहीं हूँ’ वही जीव है। अचेतन को अपने अस्तित्व के विषय में कभी सशय नहीं होता। ‘यह है या नहीं’ ऐसी ईहा या विकल्प चेतन के ही होता है। सामने जो लम्बा-चौड़ा पदार्थ दीख रहा है, ‘वह खभा है या आदमी,’ यह विकल्प सचेतन व्यक्ति के ही मन में उठता है।

### ११ द्रव्य की त्रैकालिकता

जो पहले-पीछे नहीं है, वह मध्य में नहीं हो सकता। जीव एक स्वतन्त्र द्रव्य है, वह यदि पहले न हो और पीछे भी न हो तो वर्तमान में भी नहीं हो सकता।

## १२. सकलनात्मक ज्ञान

इन्द्रियो का अपना-अपना निश्चित विषय होता है। एक इन्द्रिय दूसरी इन्द्रिय के विषय को नहीं जान सकती। इन्द्रिया ही ज्ञाता हो, उनका प्रवर्तक आत्मा-ज्ञाता न हो तो सब इन्द्रियो के विषयो का सकलनात्मक ज्ञान नहीं हो सकता। फिर मैं स्पर्श, रस, गंध, रूप और शब्द को जानता हूँ, इस प्रकार सकलनात्मक ज्ञान किसे होगा? ककडी को चबाते समय स्पर्श, रस, गंध, रूप और शब्द—इन पांचो को जान रहा हूँ, ऐसा ज्ञान होता है।

## १३ स्मृति

इन्द्रियो के नष्ट हो जाने पर भी उनके द्वारा जाने हुए विषयो की स्मृति रहती है। आख से कोई वस्तु देखी, कान से कोई वस्तु सुनी, संयोगवश आख फूट गई और कान का पर्दा फट गया, फिर भी दृष्ट और श्रुत की स्मृति रहती है।

सकलनात्मक ज्ञान और स्मृति—ये मन के कार्य हैं। मन आत्मा के बिना चालित नहीं होता। आत्मा के अभाव में इन्द्रिय और मन—दोनों निष्क्रिय हो जाते हैं। अतः दोनों के ज्ञान का मूल स्रोत आत्मा है।

## १४ ज्ञेय और ज्ञाता का पृथक्त्व

ज्ञेय, इन्द्रिय और आत्मा—ये तीनों भिन्न हैं। आत्मा ग्राहक है, इन्द्रिया ग्रहण के साधन हैं और पदार्थ ग्राह्य है। लोहार सण्डासी से लोहपिण्ड को पकड़ता है। लोहपिण्ड ग्राह्य है, सण्डासी ग्रहण का साधन है और लोहार ग्राहक है। ये तीनों पृथक्-पृथक् हैं। लोहार न हो तो सण्डासी लोहपिण्ड को नहीं पकड़ सकती। आत्मा के चले जाने पर इन्द्रिय और मन अपने विषय को ग्रहण नहीं कर पाते।

## १५ पूर्व-संस्कार की स्मृति

इस प्रकार भारतीय आत्मवादियों ने बहुमुखी तर्कों द्वारा आत्मा और पुनर्जन्म का समर्थन किया है।

आत्मा चेतनामय अरूपी सत्ता है। उपयोग (चेतना की क्रिया) उसका लक्षण है। ज्ञान-दर्शन, सुख-दुःख आदि द्वारा वह व्यक्त होता है। वह विज्ञाता है। वह शब्द, रूप, गन्ध, रस और स्पर्श नहीं है। वह लम्बा नहीं है। छोटा नहीं है, टेढ़ा नहीं है, गोल नहीं है, चौकोना नहीं है, मडलाकार नहीं है। वह हल्का नहीं है, भारी नहीं है, स्त्री और पुरुष नहीं है। वह ज्ञानमय असंख्य प्रदेशों का पिण्ड है। कल्पना से उसका माप किया जाए तो वह असंख्य परमाणु जितना है। इसलिए वह ज्ञानमय

असंख्य प्रदेशों का पिण्ड है।

वह अक्षय है, इसलिए देखा नहीं जाता। उसका चेतना गुण हमें मिलता है। गुण से गुणी का ग्रहण होता है। इसमें उसका अस्तित्व हम जान जाते हैं।

वह एकान्तत वाणी द्वारा प्रतिपाद्य<sup>१</sup> और तक द्वारा गम्य नहीं है।<sup>१</sup>

## जैन-दृष्टि से आत्मा का स्वरूप

१ जीव स्वरूपत अनादि-अनन्त और नित्य-अनित्य—

जीव अनादि-निघन (न आदि और न अन्त) है। अविनाशी और अक्षय है। द्रव्य नय की अपेक्षा में उसका स्वरूप नष्ट नहीं होता, इसलिए नित्य और पर्याय-नय की अपेक्षा से भिन्न-भिन्न वस्तुओं में वह परिणत होता रहता है, इसलिए अनित्य है।

२ सत्सारी जीव और शरीर का अन्धेद—

जैसे पिण्डों से पक्षी, घड़े से बैर और गजों में आदमी भिन्न नहीं होता, वैसे ही सत्सारी जीव शरीर में भिन्न नहीं होता।

जैसे दूध और पानी, तिल और तेल, कुसुम और गन्ध—ये एक लगते हैं, वैसे ही सत्सारी दशा में जीव और शरीर एक लगते हैं।

३ जीव का परिमाण—

जीव का शरीर के अनुसार सकोच और विस्तार होता है। जो जीव हाथी के शरीर में होता है वह कुन्धु के शरीर में भी उत्पन्न हो जाता है। सकोच और विस्तार—दोनों दशाओं में प्रदेश-संख्या, अवयव-संख्या समान रहती है।

५ आत्मा और काल की तुलना—अनादि-अनन्त की दृष्टि से—

जैसे काल अनादि और अविनाशी है, वैसे ही जीव भी तीनों कालों में अनादि और अविनाशी है।

४ आत्मा और आकाश की तुलना—अमृत की दृष्टि से—

जैसे आकाश अमृत है फिर भी वह अवगाह-गुण से जाना जाता है, वैसे ही जीव अमृत है और वह विज्ञान-गुण से जाना जाता है।

६ जीव और ज्ञान आदि का आधार-आधेय सम्बन्ध—

जैसे पृथ्वी सत्र द्रव्यों का आधार है, वैसे ही जीव ज्ञान आदि गुणों का आधार है।

७ जीव और आकाश की तुलना—नित्य की दृष्टि से—

जैसे आकाश तीनों कालों में अक्षय, अनन्त और अतुल होता है, वैसे ही जीव

१ आचार्य, ५।१२८ अपयस्स पय णत्थि ।

२ वही ५।१२२-१२४

भी तीनों कालों में अविनाशी-अवस्थित होता है ।

८ जीव और सोने की तुलना—नित्य-अनित्य की दृष्टि में—

जैसे सोने के मुकुट, कुण्डल आदि अनेक रूप बनते हैं तब भी वह सोना ही रहता है, केवल नाम और रूप में अन्तर पड़ता है । ठीक उसी प्रकार चारों गतियों में भ्रमण करते हुए जीव की पर्याप्त बदलती है—रूप और नाम बदलते हैं—जीव द्रव्य बना का बना रहता है ।

९ जीव की कर्मकार से तुलना—कर्तृत्व और भोक्तृत्व की दृष्टि से—

जैसे कर्मकार कार्य करता है और उसका फल भोगता है, वैसे ही जीव स्वयं कर्म करता है और उसका फल भोगता है ।

१० जीव और सूर्य की तुलना—भवानुयायित्व की दृष्टि से—

जैसे दिन में सूर्य यहाँ प्रकाश करता है, तब दीखता है और रात को दूसरे क्षेत्र में चला जाता है—प्रकाश करता है, तब दीखता नहीं वैसे ही वर्तमान शरीर में रहता हुआ जीव उसे प्रकाशित करता है और उसे छोड़कर दूसरे शरीर में जा उगे प्रकाशित करने लग जाता है ।

११ जीव का ज्ञान-गुण से ग्रहण—

जैसे कमल, चन्दन आदि की सुगन्ध का रूप नहीं दीखता, फिर भी वह घ्राण के द्वारा ग्रहण होती है, वैसे ही जीव के नहीं दीखने पर भी उसका ज्ञानगुण के द्वारा ग्रहण होता है ।

भस्मा, मृदग आदि के शब्द सुने जाते हैं, किन्तु उनका रूप नहीं दीखता, वैसे ही जीव नहीं दीखता तब भी उसका ज्ञान-गुण के द्वारा ग्रहण होता है ।

१२ जीव का चेष्टा-विशेष द्वारा ग्रहण—

जैसे किसी व्यक्ति के शरीर में पिशाच घुस जाता है, तब यद्यपि वह नहीं दीखता, फिर भी आकार और चेष्टाओं द्वारा ज्ञान लिया जाता है कि यह पुरुष पिशाच में अगिभूत है, वैसे ही शरीर के अन्दर रहा हुआ जीव हाम्य, नाच, गुग्गुलु, घोलना-चलना आदि-आदि विविध चेष्टाओं द्वारा जाना जाता है ।

१३ जीव के कर्म का परिणाम—

जैसे खाया हुआ भोजन अपने आप तात धातु के रूप में परिणत होता है, वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्म-योग्य पुद्गल अपने आप कर्म रूप में परिणत हो जाते हैं ।

१४ जीव और कर्म का अनादि सम्बन्ध और उसका उपाय द्वारा विम्वन्ध—

जैसे सोने और मिट्टी का संयोग अनादि है, वैसे ही जीव और कर्म का संयोग (साहचर्य) भी अनादि है । जैसे अग्नि आदि के द्वारा सोना मिट्टी में पृथक् होता है, वैसे ही जीव भी सवर्ग-सर्वथा आदि उपायों के द्वारा कर्म से पृथक् हो जाता है ।

(१५) जीव और कर्म के सम्बन्ध में पौर्वापर्य नहीं—

जैसे मुर्गी और अण्डे में पौर्वापर्य नहीं वैसे ही जीव और कर्म में भी पौर्वापर्य नहीं है। दोनों अनादि-सहगत हैं।

## भारतीय दर्शन में आत्मा का स्वरूप

जैन दर्शन के अनुसार आत्मा चैतन्य स्वरूप, परिणामी स्वरूप को अक्षुण्ण रखता हुआ विभिन्न अवस्थाओं में परिणत होनेवाला, कर्त्ता और भोक्ता, स्वयं अपनी सत्-असत् प्रवृत्तियों से शुभ-अशुभ कर्मों का संचय करनेवाला और उनका फल भोगनेवाला, स्वदेह-परिमाण, न अणु, न विभु (सर्वव्यापक) किन्तु मध्यम परिमाण का है।

बौद्ध अपने को अनात्मवादी कहते हैं। वे आत्मा के अस्तित्व को वस्तु-सत्य नहीं, काल्पनिक-संज्ञा (नाम) मात्र कहते हैं। क्षण-क्षण नष्ट और उत्पन्न होने वाले विज्ञान (चेतना) और रूप (भौतिक तत्त्व, काया) के सघात ससार-यात्रा के लिए काफी हैं। इनसे परे कोई नित्य आत्मा नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्ष को स्वीकार करते हैं। आत्मा, के विषय में प्रश्न पूछे जाने पर बौद्ध मौन रहे हैं। इसका कारण पूछने पर बुद्ध कहते हैं कि—“यदि मैं कहूँ आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी बन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं। इसलिए उन दोनों का निराकरण करने के लिए मैं मौन रहता हूँ।”

नागार्जुन लिखते हैं—“बुद्ध ने यह भी कहा कि आत्मा है और आत्मा नहीं है यह भी कहा है। तथा बुद्ध ने आत्मा और अनात्मा किसी का भी उपदेश नहीं किया।”

बुद्ध ने आत्मा क्या है, कहा से आया है और कहा जाएगा—इन प्रश्नों को अव्याकृत कहकर दुःख और दुःख-निरोध—इन दो तत्त्वों का ही मुख्यतया उपदेश किया। बुद्ध ने कहा, “तीर से आहत पुरुष के घाव को ठीक करने की बात सोचनी चाहिए। तीर कहा से आया, किमने मारा आदि-आदि प्रश्न करना व्यर्थ है।”

बुद्ध का यह ‘मध्यम-मार्ग’ का दृष्टिकोण है। कुछ बौद्ध मन को भौतिक तत्त्वों से अलग स्वीकार करते हैं।

१ माध्यमकारिका, १८/१०

अस्तीति शाश्वतग्राही नास्तीत्युच्छेददशनम् ।

तस्मादस्तित्व-नास्तित्वे, नाश्वर्ये च विचक्षण ॥

२ माध्यमकारिका, १६।६

आत्मेत्यपि प्रज्ञापित मनात्मन्यपि देशितम् ।

बुद्धेर्नात्मा नचानात्मा, कश्चिदित्यपि देशितम् ॥

नैयायिकों के अनुसार आत्मा नित्य और विभु है। इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख-दुःख, ज्ञान—ये उसके लिङ्ग हैं। इनमें हम उसका अस्तित्व जानते हैं।

साध्य आत्मा को नित्य और निष्क्रिय मानते हैं, जैसे—

“अमूर्तचेतनो भोगी, नित्य सर्वगतोऽक्रिय ।

अकर्ता निर्गुण सूक्ष्म, आत्मा कपिलदर्शने ॥”

साध्य जीव को कर्त्ता नहीं मानते, फल-भोक्ता मानते हैं। उनके मतानुसार कर्त्तृ-शक्ति प्रकृति है।

वेदान्ती अन्तःकरण से परिवेष्टित चैतन्य को जीव बतलाते हैं। उसके अनुसार—‘एक एव हि भूतात्मा, भूते-भूते व्यवस्थित’—स्वभावतः जीव एक है, परन्तु देहादि-उपाधियों के कारण नाना प्रतीत होता है।

परन्तु रामानुज-मत में जीव अनन्त हैं, वे एक-दूसरे से सर्वथा पृथक् हैं।

वैशेषिक सुख-दुःख आदि की समानता की दृष्टि से आत्मैक्यवादी<sup>१</sup> और व्यवस्था की दृष्टि से आत्मानैक्यवादी है।<sup>२</sup>

उपनिषद् और गीता के अनुसार आत्मा शरीर से विलक्षण<sup>३</sup>, मन से भिन्न<sup>४</sup>, विभु—व्यापक<sup>५</sup> और अपरिणामी है।<sup>६</sup> वह वाणी द्वारा अगम्य है।<sup>७</sup> उसका विस्तृत स्वरूप नेति-नेति के द्वारा बताया है।<sup>८</sup> वह न स्थूल है, न अणु है, न क्षुद्र है, न विणाल है, न अरुण है, न द्रव है, न छाया है, न तम है, न वायु है, न आकाश है, न सघ है, न रस है, न गन्ध है, न नेत्र है, न कर्ण है, न वाणी है, न मन है, न तेज है, न प्राण है, न मुख है, न अन्तर है, न बाहर है।<sup>९</sup>

१ वैशेषिक सूत्र, ३।२।१६।

२ वही, ३।२।२० व्यवस्थातो नाना ।

३ कठोपनिषद्, २।१५।१८ न हन्यते हन्यमाने शरीरे ।

४ (क) वही, २।३।७।८०

इन्द्रियो से मन श्रेष्ठ या उत्कृष्ट है। मन से बुद्धि, बुद्धि से महत्तत्त्व, महत्तत्त्व से अव्ययत, और अव्यक्त से पुरुष श्रेष्ठ है। वह व्यापक तथा अलिङ्ग है।

(ख) वही, १।३।१०, ११ पुरुष से पर (श्रेष्ठ या उत्कृष्ट) और कोई कुछ नहीं है। वह सूक्ष्मता की पराकाष्ठा है।

५ ईशा-उपनिषद्

ईशावास्यमिदं सर्वं । यत् किञ्च जगत्या जगत् ।

६ गीता, २।२५।

७ तैत्तिरीय उपनिषद्, २।४।

८ बृहदारण्यक उपनिषद्, ४।५।१५ स एष नेति नेति ।

९ बृहदारण्यक उपनिषद्, ३।८.८

अस्थूल मन एव ह्रस्वमदीघमलोहितमस्नेहमच्छायमतमोऽवाय्वनाकाशमसङ्गमरसमगन्धम-  
चक्षुष्कमश्रोत्रमवागश्नोत्तेजस्कमप्राणममुखमनतरमबाह्यम् ।



सक्षेप में—

बौद्ध—आत्मा स्थायी नहीं, चेतना का प्रवाहमात्र है।

न्याय वैशेषिक—आत्मा स्थायी किन्तु चेतना उसका स्थायी स्वरूप नहीं। गहरी नीद में वह चेतनाविहीन हो जाती है।

वैशेषिक—मोक्ष में आत्मा की चेतना नष्ट हो जाती है।

सांख्य—आत्मा स्थायी, अनादि, अनन्त, अविकारी, नित्य और चित्स्वरूप है। बुद्धि अचेतन है—प्रकृति का विवर्तन है।

मीमांसक—आत्मा में अवस्था-भेद-कृत भेद होता है, फिर भी वह नित्य है।

जैन—आत्मा परिवर्तन-युक्त, स्थायी और चित्स्वरूप है। बुद्धि भी चेतन है। गहरी नीद या मूर्च्छा में चेतना होती है, उसकी अभिव्यक्ति नहीं होती, सूक्ष्म अभिव्यक्ति होती भी है। मोक्ष में चेतना का सहज उपयोग होता है। चेतना की आवृत-दशा में उसे प्रवृत्त करना पड़ता है—अनावृत-दशा में वह सतत प्रवृत्त रहती है।

औपनिषदिक आत्मा के विविध रूप और जैन-दृष्टि से तुलना

औपनिषदिक सृष्टि-क्रम में आत्मा का स्थान पहला है। 'आत्मा' शब्द-वाच्य ब्रह्म से आकाश उत्पन्न हुआ। आकाश से वायु, वायु से अग्नि, अग्नि से पानी, पानी से पृथ्वी, पृथ्वी से औपधिया, औपधियों से अन्न और अन्न से पुरुष उत्पन्न हुआ। वह यह पुरुष अन्न-रसमय ही है—अन्न और रस का विकार है।<sup>१</sup> इस अन्न रसमय पुरुष की तुलना औदारिक शरीर से होती है। इसके सिर आदि अगोपांग माने गए हैं। प्राणमय आत्मा (शरीर) अन्नमय कोष की भांति पुरुषाकार है। किन्तु उसकी भांति अगोपांग वाला नहीं है।<sup>२</sup> पहले कोश की पुरुषाकारता के अनुसार ही उत्तरवर्ती कोश पुरुषाकार है। पहला कोश उत्तरवर्ती कोश से पूर्ण, व्याप्त या भरा हुआ है।<sup>३</sup> इस प्राणमय शरीर की तुलना श्वासोच्छ्वास-पर्याप्ति से की जा सकती है।

प्राणमय आत्मा जैसे अन्नमय कोश के भीतर रहता है, वैसे ही मनोमय आत्मा प्राणमय कोश के भीतर रहता है।<sup>४</sup>

इस मनोमय शरीर की तुलना मन पर्याप्ति से हो सकती है। मनोमय कोश के भीतर विज्ञानमय कोश है।<sup>५</sup>

१ तैत्तिरीय उपनिषद्, २।१।१।

२ वही, २।२।१।

३ वही, २।२।१।

४ वही, २।३।१।

५ वही, २।४।१।

निश्चयात्मिका बुद्धि जो है, वही विज्ञान है। वह अन्तःकरण का अध्यवसाय रूप धर्म है। इस निश्चयात्मिका बुद्धि से उत्पन्न होनेवाला आत्मा विज्ञानमय है। इसकी तुलना भाव-मन, चेतन-मन से होती है। विज्ञानमय आत्मा के भीतर आनन्दमय आत्मा रहता है।<sup>१</sup> इसकी तुलना आत्मा की सुखानुभूति की दशा से हो सकती है।

## सजीव और निर्जीव पदार्थ का पृथक्करण

प्राणी और अप्राणी में क्या भेद है? यह प्रश्न कितनी बार हृदय को आदोलित नहीं करता। प्राण प्रत्यक्ष नहीं हैं। उनकी जानकारी के लिए किसी एक लक्षण की आवश्यकता होती है। यह लक्षण पर्याप्ति है। पर्याप्ति के द्वारा प्राणी विसदृश द्रव्यों (पुद्गलों) का ग्रहण, स्वरूप में परिणमन और विसर्जन करता है।

जीव<sup>२</sup>

अजीव<sup>३</sup>

१ प्रजनन-शक्ति (सतति-उत्पादन)

प्रजनन-शक्ति नहीं।

२ वृद्धि

वृद्धि नहीं।<sup>४</sup>

१ तैत्तिरीय उपनिषद्, २।५।१।

२ पचास्तिकाय, १२६, १३०

ण हि इन्द्रियाणि जीवा, काया पुण छप्पयारपण्णति।

ज हवदिन्तेसु णाण, जीवोत्तिय त पव्वन्ति ॥

जाणादि पस्सदि सव्व, इच्छदि सुख विभेदि दुक्खादो।

कुव्वदि हिदमहिद वा, भुजदि जीवो फल तेसि ॥

३ वही,

सुह दु ख जाणणा वा, हिदपरियम्म च अहिद भीसत्त।

जस्स ण विज्जदि णिच्च, त समणा विति अजीव ॥

४ हिन्दी विश्वभारती, खण्ड १, पृ० ४१, ५०

(क) कृत्रिम उद्भिज अपने आप बढ़ जाता है। फिर भी सजीव पौधे की बढ़ती और इसकी बढ़ती में गहरा अन्तर है। सजीव पौधा अपने आप ही अपने कलेवर के भीतर होने वाली स्वाभाविक प्रक्रियाओं के फलस्वरूप बढ़ता है।

इसके विपरीत जड़ पदार्थ से तैयार किया हुआ उद्भिज बाहरी क्रिया का ही परिणाम है।

(ख) सजीव पदार्थ बढ़ते हैं और निर्जीव नहीं बढ़ते, लेकिन क्या चीनी का 'रवा' चीनी के संपुक्त घोल में रखे जाने पर नहीं बढ़ता? यही वात पत्थरो और कुछ चट्टानों के बारे में भी कही जा सकती है, जो पृथ्वी के नीचे से बढ़कर छोटे या बड़े आकार ग्रहण कर लेते हैं। एक ओर हम आम की गुठली से एक पतली शाखा निकलते हुए देखते हैं और इसे एक छोटे पौधे और अन्त में एक पूरे वृक्ष के रूप में बढ़ते हुए पाते हैं, और दूसरी ओर एक पिल्ले को धीरे-धीरे बढ़ते हुए देखते हैं और एक दिन वह पूरे कुत्ते के बराबर हो जाता है।

३ आहार-ग्रहण । <sup>१</sup> स्वरूप में परिणमन विसर्जन	}	नहीं
४ जागरण, नींद, परिश्रम विश्राम		
५ आत्मरक्षा के लिए प्रयत्न	}	नहीं
६ भय-त्रास <sup>२</sup>		

भाषा, अजीव में नहीं होती किन्तु सब जीवों में भी नहीं होती—तब जीवों में

लेकिन इन दोनों प्रकार के बढ़ाव में अन्तर है। चीनी के रवे या पत्थर का बढ़ाव उनकी सतह पर अधिकाधिक नए पतों के जमाव होने की वजह से होता है। परन्तु इसके विपरीत छोटे पेड़ या पिल्ले अपने शरीर के भीतर खाद्य पदार्थों के ग्रहण करने से बढ़कर पूरे डीलडौल के हो जाते हैं। अतएव पशुओं और पौधों का बढ़ाव भीतर से होता है और निर्जीव पदार्थों का बढ़ाव यदि होता है तो बाहर से।

१-२ हिन्दी विश्वभारती, खण्ड १, पृ० ४२

प्राणी सजीव और अजीव दोनों प्रकार का आहार लेते हैं। किन्तु उसे लेने के बाद वह सब अजीव हो जाता है। अजीव पदार्थों को जीव स्वरूप में किस परिवर्तित करते हैं, यह आज भी विज्ञान के लिए रहस्य है। वैज्ञानिकों के अनुसार वृक्ष निर्जीव पदार्थों से बना आहार लेते हैं। वह उनमें पहुँचकर सजीव कोष्ठों का रूप धारण कर लेता है। वे निर्जीव पदार्थ सजीव बन गए इसका श्रेय 'क्लोरोफिल' को है। वे इस रहस्यमय पद्धति को नहीं जान सके हैं, जिसके द्वारा 'क्लोरोफिल' निर्जीव को सजीव में परिवर्तित कर देता है। जैन दृष्टि के अनुसार निर्जीव आहार को स्वरूप में परिणत करने वाली शक्ति आहार पर्याप्ति है। वह जीवन शक्ति की आधार शिला होती है और उसी के सहचार से शरीर आदि का निर्माण होता है।

—लज्जावती की पत्निया स्पष्ट करते ही मूर्च्छित हो जाती हैं। आप जानते हैं कि आकाश में विद्युत् का प्रहार होते ही खेतों में चरते हुए मृगों का झुण्ड भयभीत होकर तितर बितर हो जाता है। बाटिका में बिहार करते हुए बिहगों में बोलाहल मच जाता है और घाट पर सोया हुआ अवोद्य बालक चौंक पड़ता है। परन्तु घेत की मेढ, बाटिका के फव्वारे तथा बालक की घाट पर स्पष्टतया कोई प्रभाव नहीं पड़ता। ऐसा क्यों होता है, क्या कभी आपने इसकी ओर ध्यान दिया ? इन सारी घटनाओं की जड़ में एक ही रहस्य है और यह भी सजीव प्रकृति की प्रधानता है। यह जीवों की उत्तेजना शक्ति और प्रतिक्रिया है। यह गुण लज्जावती, हरिण, बिहग, बालक अथवा अन्य जीवों में उपस्थित है, परन्तु किसी में कम, किसी में अधिक। आघात के अतिरिक्त, अथ अनेक कारणों या भी प्राणियों पर प्रभाव पड़ता है।

होती है, स्यावर जीवों में नहीं होती —इसलिए यह जीव का व्यापक लक्षण नहीं बनता ।

गति जीव और अजीव दोनों में होती है किन्तु इच्छापूर्वक या सहेतुक गति-आगति तथा गति-आगति का विज्ञान केवल जीवों में होता है, अजीव पदार्थ में नहीं ।

अजीव के चार प्रकार—धर्म, अधर्म, आकाश और काल गतिशील नहीं हैं, केवल पुद्गल गतिशील है । उसके दोनों रूप परमाणु और स्कन्ध (परमाणु समुदय) गतिशील है । इनमें नैसर्गिक और प्रायोगिक—दोनों प्रकार की गति होती है । स्थूल-स्कन्ध-प्रयोग के बिना गति नहीं करते । सूक्ष्म-स्कन्ध स्थूल-प्रयत्न के बिना भी गति करते हैं । इसलिए उनमें इच्छापूर्वक गति और चैतन्य का भ्रम हो जाता है । सूक्ष्म-वायु के द्वारा स्पष्ट पुद्गल स्कन्धों में कम्पन, प्रकम्पन, चलन, क्षोभ, स्पन्दन, घट्टन, उद्दीरणा और विचित्र आकृतियों का परिणमन देखकर विमग-अज्ञानी (पारद्रष्टा मिथ्यादृष्टि) को 'ये सब जीव हैं'—ऐसा भ्रम हो जाता है ।

अजीव में जीव या अणु में कीटाणु का भ्रम होने का कारण उनका गति और आकृति सम्बन्धी साम्य है ।

जीवत्व की अभिव्यक्ति के साधन उत्थान, बल, वीर्य हैं । वे शरीर-सापेक्ष हैं । शरीर पौद्गलिक है । इसलिए चेतन द्वारा स्वीकृत पुद्गल और चेतन-मुक्त पुद्गल में गति और आकृति के द्वारा भेद-रेखा नहीं खींची जा सकती ।'

## जीवन के व्यावहारिक लक्षण

सजातीय-जन्म, वृद्धि, सजातीय-उत्पादन, क्षत-सरोहण (घाव भरने की शक्ति) और अनियमित तिर्यग्-गति—ये जीवों के व्यावहारिक लक्षण हैं । एक मशीन खा सकती है, लेकिन खाद्य रस के द्वारा अपने शरीर को बढ़ा नहीं सकती । किसी हद तक अपना नियन्त्रण करने वाली मशीनें भी हैं । टारपिडो में स्वयंचालक शक्ति है, फिर भी वे न तो सजातीय यन्त्र की देह से उत्पन्न होते हैं और न किसी सजातीय यन्त्र को उत्पन्न करते हैं । ऐसा कोई यन्त्र नहीं जो अपना घाव खुद भर सके या मनुष्यकृत नियमन के बिना इधर-उधर घूम सके—तिर्यग्-गति कर सके । एक रेलगाड़ी पटरी पर अपना बोझ लिए पवन-वेग से दौड़

१ हिन्दी विश्वभारती, खण्ड १, पृ० १३८

सोडियम धातु के टुकड़े पानी में तैरकुआ कीड़ों की तरह तीव्रता से इधर-उधर दौड़ते हैं और शीघ्र ही रासायनिक क्रिया के कारण समाप्त होकर लुप्त हो जाते हैं ।

सकती है पर उससे कुछ दूरी पर रेंगने वाली एक चीटी की भी वह नहीं मार सकती। चीटी में चेतना है, वह इधर-उधर घूमती है। रेलगाड़ी जड़ है, उसमें वह शक्ति नहीं। यन्त्र-क्रिया का नियामक भी चेतनावान् प्राणी है। इसलिए यन्त्र और प्राणी की स्थिति एक-सी नहीं है। ये लक्षण जीवधारियों की अपनी विशेषताएँ हैं। जड़ में ये नहीं मिलती।

### जीव के नैश्चयिक लक्षण

आत्मा का नैश्चयिक लक्षण चेतना है। प्राणी मात्र में उसका न्यूनाधिक मात्रा में सद्भाव होता है। यद्यपि सत्ता रूप में चैतन्य शक्ति सब प्राणियों के अनन्त होती है, पर विक्रम की अपेक्षा वह सब में एक-सी नहीं होती। ज्ञान के आवरण की प्रबलता एवं दुर्बलता के अनुसार उसका विकास न्यून या अधिक होता है। एकेन्द्रिय वाले जीवों में भी कम से कम एक (स्पर्शन) इन्द्रिय का अनुभव मिलेगा। यदि वह न रहे, तब फिर जीव और अजीव में कोई अन्तर नहीं रहता। जीव और अजीव का भेद बतलाते हुए शास्त्रों में कहा है—‘केवलज्ञान (पूर्ण ज्ञान) का अतन्तवा भाग तो सब जीवों के विकसित रहता है। यदि वह भी आवृत हो जाए तो जीव अजीव बन जाए।’

### मध्यम और विराट् परिमाण

उपनिषदों में आत्मा के परिमाण की विभिन्न कल्पनाएँ मिलती हैं। यह मनोमय पुरुष (आत्मा) अन्तर हृदय में चावल या जौ के दाने जितना है।<sup>१</sup>

यह आत्मा प्रदेश-मात्र (अगूठे के सिरे से तर्जनी के सिरे तक की दूरी जितना) है।<sup>२</sup>

यह आत्मा शरीर-व्यापी है।<sup>३</sup>

यह आत्मा सर्व-व्यापी है।<sup>४</sup>

हृदय-कमल के भीतर यह मेरा आत्मा पृथ्वी, अन्तरिक्ष, द्युलोक अथवा इन सब लोकों की अपेक्षा बड़ा है।<sup>५</sup>

जीव सख्या की दृष्टि से अनन्त है। प्रत्येक जीव के प्रदेश या अविभागी अवयव असंख्य हैं। जीव असंख्य-प्रदेशी हैं। अतः व्याप्त होने की क्षमता की दृष्टि से लोक

१ बृहदारण्यक उपनिषद्, ५।६।१ यथा ग्रीहि वा यवो वा ।

२ छान्दोग्य उपनिषद्, ५।१८।१ प्रदेशमात्रम् ।

३ कौपीतकी उपनिषद्, ३५।४।२० एष प्रज्ञात्मा इदं शरीरमनुप्रविष्टः ।

४ मुण्डक उपनिषद्, १।१।६ सर्वगतम् ।

५ छान्दोग्य उपनिषद्, ३।१४।३।

के समान विराट् है।<sup>१</sup> 'केवली-समुद्घात' की प्रक्रिया में आत्मा कुछ समय के लिए व्यापक बन जाती है। 'मरण-समुद्घात' के समय भी आशिक व्यापकता होती है।<sup>२</sup>

प्रदेश-संख्या की दृष्टि से धर्म, अधर्म, आकाश और जीव—ये चार समतुल्य हैं। अवगाह की दृष्टि से सम नहीं हैं। धर्म, अधर्म और आकाश स्वीकारात्मक और क्रिया-प्रतिक्रियात्मक प्रवृत्ति शून्य हैं, इसलिए उनके परिमाण में कोई परिवर्तन नहीं होता। ससारी जीवों में पुद्गलों का स्वीकरण और उनकी क्रिया-प्रतिक्रिया—ये दोनों प्रवृत्तियाँ होती हैं, इसलिए उनका परिमाण सदा समान नहीं रहता। वह सकुचित या विकसित होता रहता है। फिर भी अणु जितना सकुचित और लोकाकाश जितना विकसित (केवली समुद्धात के सिवाय) नहीं होता, इसलिए जीव मध्यम परिमाण की कोटि के होते हैं।

सकोच और विकोच जीवो की स्वभाव-प्रक्रिया नहीं है—वे कार्मण शरीर-सापेक्ष होते हैं। कर्म-युक्त दशा में जीव शरीर की मर्यादा में बध्ने हुए होते हैं, इसलिए उनका परिमाण स्वतन्त्र नहीं होता। कार्मण शरीर का छोटापन और मोटापन गति-चतुष्टय-सापेक्ष होता है। मुक्त-दशा में सकोच-विकोच नहीं, वहाँ चरम शरीर के ठोस (दो तिहाई) भाग में आत्मा का जो अवगाह होता है, वहीं रह जाता है।

आत्मा के सकोच-विकोच की दीपक के प्रकाश से तुलना की जा सकती है। खुले आकाश में रखे हुए दीपक का प्रकाश अमुक परिमाण का होता है। उसी दीपक को यदि कोठरी में रख दें तो वही प्रकाश कोठरी में समा जाता है। एक घड़े के नीचे रखते हैं तो घड़े में समा जाता है। ढकनी के नीचे रखते हैं तो ढकनी में समा जाता है। उसी प्रकार कर्मण शरीर के आवरण से आत्म-प्रदेशो का भी सकोच और विस्तार होता रहता है।

जो आत्मा बालक-शरीर में रहती है, वही आत्मा युवा-शरीर में रहती है और वही वृद्ध-शरीर में। स्थूल-शरीर-व्यापी आत्मा कृश-शरीर-व्यापी हो जाती है। कृश-शरीर-व्यापी आत्मा स्थूल-शरीर-व्यापी हो जाती है।

इस विषय में एक शका हो सकती है कि आत्मा को शरीर-परिमाण मानने से वह अवयव-सहित हो जाएगी और अवयव-सहित हो जाने से वह अनित्य हो जाएगी, क्योंकि जो अवयव-सहित होता है, वह विशरणशील—अनित्य होता है। घड़ा अवयव-सहित है, अतः अनित्य है। इसका समाधान यह है कि यह कोई नियम नहीं कि जो अवयव-सहित होता है, वह विशरणशील ही होता है। जैसे घड़े का आकाश, पट का आकाश इत्यादिक रूपता से आकाश सावयव है और नित्य है,

१ भगवती, २।१० जीवत्थिकाए—लोए, लोयभेत्ते, लोयप्पमाणे ।

२ वही, ६।६।१७।

वैसे ही आत्मा भी सावयव और नित्य है और जो अवयव किसी कारण से इकट्ठे होते हैं, वे ही फिर अलग हो सकते हैं। इसके अतिरिक्त जो अविभागी अवयव हैं, वे अवयवी से कभी पृथक् नहीं हो सकते।

- विश्व की कोई भी वस्तु एकान्त रूप से नित्य और अनित्य नहीं है, किन्तु नित्यानित्य है। आत्मा नित्य भी है, अनित्य भी है। आत्मा का चैतन्य स्वरूप कदापि नहीं छूटता, अतः आत्मा नित्य है। आत्मा के प्रदेश कभी सकुचित रहते हैं, कभी विकसित रहते हैं, कभी सुख में, कभी दुःख में—इत्यादिक कारणों से तथा पर्यायान्तर से आत्मा अनित्य है। अतः स्याद्वाद दृष्टि से सावयवता भी आत्मा के शरीर-परिमाण होने में बाधक नहीं है।

## बद्ध और मुक्त

आत्मा दो भागों में विभक्त है—बद्ध आत्मा और मुक्त आत्मा। कर्म-बन्धन टूटने से जिनका आत्मीय स्वरूप प्रकट हो जाता है, वे मुक्त आत्माएँ होती हैं। वे भी अनन्त हैं। उनके शरीर एवं शरीर-जन्य क्रिया और जन्म-मृत्यु आदि कुछ भी नहीं होते। वे आत्म-रूप हो जाते हैं। अतएव उन्हें मत्-चित्-आनन्द कहा जाता है। उनका निवास ऊँचे लोक के चरम भाग में होता है। वे मुक्त होते ही वहाँ पहुँच जाते हैं। आत्मा का स्वभाव ऊपर जाने का है। बन्धन के कारण ही वह तिरछा या नीचे जाता है। ऊपर जाने के बाद वह फिर कभी नीचे नहीं आता। वहाँ से अलोक में भी नहीं जा सकता। वहाँ गति-तत्त्व (धर्मास्तिकाय) का अभाव है। दूसरी श्रेणी की जो ससारी आत्माएँ हैं, वे कर्म-बद्ध होने के कारण अनेक योनियों में परिभ्रमण करती हैं, कर्म करती हैं और उनका फल भोगती हैं। ये मुक्त आत्माओं से अनन्तानन्त गुनी होती हैं। मुक्त आत्माओं का अस्तित्व पृथक्-पृथक् होता है तथापि उनके स्वरूप में पूर्ण समता होती है। ससारी जीवों में भी स्वरूप की दृष्टि से ऐक्य होता है किन्तु वह कर्म से आवृत रहता है और कर्मकृत भिन्नता से वे विविध वर्गों में बँट जाते हैं, जैसे पृथ्वीकायिक जीव, अप्कायिक जीव, तेजस्कायिक जीव, वायुकायिक जीव, वनस्पतिकायिक जीव, त्रसकायिक जीव। जीवों के ये छह निकाय, शारीरिक परमाणुओं की भिन्नता के अनुसार रचे गए हैं। सब जीवों के शरीर एक-से नहीं होते। किन्हीं जीवों का शरीर पृथ्वी होता है तो किन्हीं का पानी। इस प्रकार पृथक्-पृथक् परमाणुओं के शरीर बनते हैं। इनमें पहले पाँच निकाय 'स्थावर' कहलाते हैं। त्रस जीव इधर-उधर घूमते हैं, शब्द करते हैं, चलते-फिरते हैं, सकुचित होते हैं, फैल जाते हैं, इसलिए उनकी चेतना में कोई सन्देह नहीं होता। स्थावर जीवों में ये बातें नहीं होती अतः उनकी चेतनता के विषय में सन्देह होना कोई आश्चर्य की बात नहीं।

## जीव-परिमाण

जीवों के दो प्रकार हैं—मुक्त और ससारी। मुक्त जीव अनन्त है। ससारी जीवों के छह निकाय हैं। उनका परिमाण निम्न प्रकार है—

- १ पृथ्वीकाय—असंख्य जीव
२. अप्काय—असंख्य जीव
- ३ नेजस्काय—असंख्य जीव
- ३ वायुकाय—असंख्य जीव
- ५ वनस्पतिकाय—अनन्त जीव
- ६ त्रसकाय—असंख्य जीव

त्रसकाय के जीव स्थूल ही होते हैं। शेष पाँच निकाय के जीव स्थूल और सूक्ष्म दोनों प्रकार के होते हैं। सूक्ष्म जीवों से समूचा लोक भरा है। स्थूल जीव आधार बिना नहीं रह सकते। इसलिए वे लोक के थोड़े भाग में हैं।

एक-एक काय में कितने जीव हैं, यह उपमा के द्वारा समझाया गया है—

एक हरे आवले के समान मिट्टी के ढेले में जो पृथ्वी के जीव हैं, उन सब में से प्रत्येक का शरीर कबूतर जितना बड़ा किया जाय तो वे एक लाख योजन लम्बे-चौड़े जम्बूद्वीप में नहीं समाते।<sup>१</sup>

पानी की एक बूद में जितने जीव हैं, उन सब में से प्रत्येक का शरीर सरसों के दाने के समान बनाया जाए तो वे उक्त जम्बूद्वीप में नहीं समाते।<sup>२</sup>

एक चिनगारी के जीवों में से प्रत्येक के शरीर को लीख के समान किया जाए तो वे भी जम्बूद्वीप में नहीं समाते।<sup>३</sup>

नीम के पत्ते को छूने वाली हवा में जितने जीव हैं, उन सब में से प्रत्येक के शरीर को खम-खस के दाने के समान किया जाए तो वे जम्बूद्वीप में नहीं समाते।<sup>४</sup>

## शरीर और आत्मा

शरीर और आत्मा का क्या सम्बन्ध है? मानसिक विचारों का हमारे

- १ अद्वाऽमलगपमाणे पृथ्वीकाए, हवति जे जीवा ।  
ते पारेवयमित्ता जम्बूदीवे न माइति ॥
- २ एगम्पि दगविन्दुम्पि, जे जिणबरेहि पणत्ता ।  
ते जइ सरिमवमित्ता, जम्बूदीवे न माइति ॥
- ३ वरद्वित्तुलमित्ता तेऊ जीवा जिणेहि पणत्ता ।  
मत्तपलिकख पमाणा, जम्बूदीवे न माइति ॥
- ४ जे लिक्कपत्तफरिसा वाऊ जीवा जिणेहि पणत्ता ।  
ते जइ खमखसमित्ता, जम्बूदीवे न माइति ॥



शरीर तथा मस्तिष्क के साथ क्या सम्बन्ध हैं ?—इस प्रश्न के उत्तर में तीन वाद प्रसिद्ध हैं—

१ एकपाक्षिक-क्रियावाद (भूत चैतन्यवाद) ।

२ मनोदैहिक सहचरवाद ।

३ अन्योन्याश्रयवाद ।

भूत चैतन्यवादी केवल शारीरिक व्यापारों को ही मानसिक व्यापारों का कारण मानते हैं। उनकी सम्मति में आत्मा शरीर की उपज है। मस्तिष्क की विशेष कोष्ठ-क्रिया ही चेतना है। ये प्रकृतिवादी भी कहे जाते हैं। आत्मा को प्रकृति-जन्य मिद्ध करने के लिए ये इस प्रकार अपना अभिमत प्रस्तुत करते हैं। पाचन आमाशय की क्रिया का नाम है, श्वासोच्छ्वास फेफड़ों की क्रिया का नाम है, वैसे ही चेतना (आत्मा) मस्तिष्क की कोष्ठ-क्रिया का नाम है। यह भूत-चैतन्यवाद का एक संक्षिप्त रूप है। आत्मवादी इसका निरसन इस प्रकार करते हैं—‘चेतना मस्तिष्क के कोष्ठ की क्रिया है।’ इसमें द्व्यर्थक क्रिया शब्द का समानार्थक प्रयोग किया गया है। आमाशय की क्रिया और मस्तिष्क की क्रिया में बड़ा भारी अन्तर है। क्रियाशब्द का दो बार का प्रयोग विचार-भेद का द्योतक है। जब हम यह कहते हैं कि पाचन आमाशय की क्रिया का नाम है, तब पाचन और आमाशय की क्रिया में भेद नहीं समझते। पर जब मस्तिष्क की कोष्ठ-क्रिया का विचार करते हैं, तब उस क्रिया-मान को चेतना नहीं समझते। चेतना का विचार करते हैं तब मस्तिष्क की कोष्ठ-क्रिया का किसी प्रकार का ध्यान नहीं आता। ये दोनों घटनाएँ सर्वथा विभिन्न हैं। पाचन से आमाशय की क्रिया का बोध हो आता है और आमाशय की क्रिया से पाचन का। पाचन और आमाशय की क्रिया—ये दो घटनाएँ नहीं, एक ही क्रिया के दो नाम हैं। आमाशय, हृदय और मस्तिष्क तथा शरीर के सारे अवयव चेतनाहीन तत्त्व से बने हुए होते हैं। चेतनाहीन से चेतना उत्पन्न नहीं हो सकती। इसी आशय को स्पष्ट करते हुए पादरी बटलर ने लिखा है—“आप हाइड्रोजन तत्त्व के मृत परमाणु, ऑक्सीजन तत्त्व के मृत परमाणु, कार्बन तत्त्व के मृत परमाणु, नाइट्रोजन तत्त्व के मृत परमाणु, फास्फोरस तत्त्व के मृत परमाणु तथा वारुद की भाँति उन समस्त तत्त्वों के मृत परमाणु जिनसे मस्तिष्क बना है, ले लीजिए। विचारिए कि ये परमाणु पृथक्-पृथक् एव ज्ञान-शून्य हैं, फिर विचारिए कि ये परमाणु साथ-साथ दौड़ रहे हैं और परस्पर मिश्रित होकर जितने प्रकार के स्कन्ध हो सकते हैं, बना रहे हैं। इस शुद्ध यान्त्रिक क्रिया का चित्र आप अपने मन में खींच सकते हैं। क्या यह आपकी दृष्टि, स्वप्न या विचार में आ सकता है कि इस यान्त्रिक क्रिया का इन मृत परमाणुओं से बोध, विचार एव भावनाएँ उत्पन्न हो सकती हैं ? क्या फासों के खटपटाने से होमर कवि या विलियम्स खेल की गेंद के खनखनाने से गणित

डिफरेंशियल केलकुलस (Differential Calculus) निकल सकता है ? आप मनुष्य की जिज्ञासा का—परमाणुओं के परस्पर सम्मिश्रण की यान्त्रिक क्रिया से ज्ञान की उत्पत्ति कैसे हो गई ?—सन्तोषप्रद उत्तर नहीं दे सकते ।<sup>१</sup>

पाचन और श्वासोच्छ्वास की क्रिया से चेतना की तुलना भी तृटिपूर्ण है । ये दोनों क्रियाएँ स्वयं अचेतन हैं । अचेतन मस्तिष्क की क्रिया चेतना नहीं हो सकती । इसलिए यह मानना होगा कि चेतना एक स्वतन्त्र सत्ता है, मस्तिष्क की उपज नहीं । शारीरिक व्यापारों को ही मानसिक व्यापारों के कारण माननेवालों के दूसरी आपत्ति यह आती है कि—“मैं अपनी इच्छा के अनुसार चलता हूँ—मेरे भाव शारीरिक परिवर्तनों को पैदा करनेवाले हैं” इत्यादि प्रयोग नहीं किये जा सकते ।

‘मतोदैहिक-सहचरवाद’ के अनुसार मानसिक तथा शारीरिक व्यापार परस्पर सहकारी हैं, इसके सिवाय दोनों में किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं । इस वाद का उत्तर अन्योन्याश्रयवाद है । उसके अनुसार शारीरिक क्रियाओं का मानसिक व्यापारों पर एवं मानसिक व्यापारों का शारीरिक क्रियाओं पर असर होता है । जैसे—

१ मस्तिष्क की बीमारी से मानसिक शक्ति दुर्बल हो जाती है ।

२ मस्तिष्क के परिमाण के अनुसार मानसिक शक्ति का विकास होता है । साधारणतया पुरुषों का दिमाग ४६ से ५० या ५२ औंस तक का और स्त्रियों

- 1 “Take your dead hydrogen atoms, your dead oxygen atoms, your dead carbon atoms, your dead nitrogen atoms, your dead phosphorous atoms and all other atoms dead as grains of shot, of which the branch is formed. Imagine them separate and senseless, observe them running together and forming all imaginable combinations. This as a purely mechanical process is conceivable by the mind. But can you see or dream or in any way imagine how out of that mechanical act and from these individually dead atoms, sensation, thought and emotion are to arise ? Are you likely to create Homer out of the rattling of dice or ‘Differential Calculus’ out of the clash of Billiard ball ? You can not satisfy the human understanding in its demand for logical continuity between molecular process and the phenomena of consciousness ”

का ४४-४८ औंस तक का होता है। देश-विशेष के अनुसार इनमें कुछ न्यूनाधिकता भी पायी जाती है। अपवादरूप असाधारण मानसिक शक्ति वालों का दिमाग औंसत परिमाण से भी नीचे दर्जे का पाया गया है। पर साधारण नियमानुसार दिमाग के परिमाण और मानसिक विकास का सम्बन्ध रहता है।

३ ब्राह्मीघृत आदि विविध औषधियों से मानसिक विकास को सहारा मिलता है।

४ दिमाग पर आघात होने से स्मरण-शक्ति क्षीण हो जाती है।

५ दिमाग का एक विशेष-भाग मानसिक शक्ति के साथ सम्बन्धित है, उसकी क्षति से मानस-शक्ति में हानि होती है।

### मानसिक क्रिया का शरीर पर प्रभाव

१ निरन्तर चिन्ता एवं दिमागी परिश्रम में शरीर थक जाता है।

२ सुख-दुख का शरीर पर प्रभाव होता है।

३ उदासीन-वृत्ति एवं चिन्ता से पाचन-शक्ति मन्द हो जाती है, शरीर कृश हो जाता है। क्रोध आदि से रक्त विपाक्त बन जाता है।

इन घटनाओं के अवलोकन के बाद शरीर और मन के पारस्परिक सम्बन्ध के बारे में सन्देह का कोई अवकाश नहीं रहता। इस प्रकार अन्योन्याश्रयवादी मानसिक एवं शारीरिक सम्बन्ध के निणय तक पहुँच गए। दोनों शक्तियों का पृथक् अस्तित्व स्वीकार कर लिया। किन्तु उनके सामने एक उलझन अब तक भी मौजूद है। दो विसदृश पदार्थों के बीच कार्य-कारण का सम्बन्ध कैसे? इसका वे अभी समाधान नहीं कर पाए हैं।

### दो विसदृश पदार्थों (अरूप और स्वरूप) का सम्बन्ध

आत्मा और शरीर—ये विजातीय द्रव्य हैं। आत्मा चेतन और अरूप है, शरीर अचेतन और स्वरूप। इस दशा में दोनों का सम्बन्ध कैसे हो सकता है? इसका समाधान जैन दर्शन में यो किया गया है। ससारी आत्मा सूक्ष्म और स्थूल, इन दो प्रकार के शरीरों से वेष्टित रहता है। एक जन्म से दूसरे जन्म में जाने के समय स्थूल शरीर छूट जाता है, सूक्ष्म शरीर नहीं छूटता। सूक्ष्म-शरीरधारी जीवों को एक के बाद दूसरे-तीसरे स्थूल शरीर का निर्माण करना पड़ता है। सूक्ष्म शरीरधारी जीव ही दूसरा शरीर धारण करते हैं, इसलिए अमूर्त जीव मूर्त शरीर में कैसे प्रवेश करते हैं—यह प्रश्न ही नहीं उठता। सूक्ष्म शरीर और आत्मा का सम्बन्ध अपञ्चानुपूर्वी है। अपञ्चानुपूर्वी उसे कहा जाता है, जहाँ पहले-पीछे का कोई विभाग नहीं होता—पौर्वापर्य नहीं निकाला जा सकता। तात्पर्य यह हुआ कि उनका सम्बन्ध अनादि है। इसीलिए ससार-दशा में जीव कथञ्चित् मूर्त भी है।

उनका अमूर्त रूप विदेहदशा में प्रकट होता है। यह स्थिति बनने पर फिर उनका मूर्त द्रव्य में कोई सम्बन्ध नहीं रहता। किन्तु ससार-दशा में जीव और पुद्गल का कथंचित् सादृश्य होता है, इसलिए उनका सम्बन्ध होना असम्भव नहीं। 'अमूर्त के साथ मूर्त का सम्बन्ध नहीं हो सकता'—यह तर्क प्रस्तुत किया जाता है, यह उचित है। इनमें क्रिया-प्रतिक्रियात्मक सम्बन्ध नहीं हो सकता।

अरूप (ब्रह्म) का सरूप (जगत्) के साथ सम्बन्ध स्थापित नहीं किया जा सकता। अरूप ब्रह्म के रूप-प्रणयन की वेदान्त के लिए एक जटिल समस्या है। सगति से असगति (ब्रह्म से जगत्) और असगति से फिर सगति की ओर गति क्यों होती है? यह उसे और अधिक जटिल बना देती है।

अमूर्त आत्मा का मूर्त शरीर के साथ सम्बन्ध की स्थिति जैन दर्शन के मामले में वैसी ही उलझन भरी है। किन्तु वस्तुवृत्त्या वह उससे भिन्न है। जैन-दृष्टि के अनुसार अरूप का रूप-प्रणयन नहीं हो सकता। ससारी आत्मा अरूप नहीं होती। उनका विशुद्ध रूप अमूर्त होता है किन्तु ससार दशा में उसकी प्राप्ति नहीं होती। उनकी अरूप-स्थिति मुक्त-दशा में बनती है। उसके बाद उनका सरूप के घात-प्रत्याघातो से कोई लगाव नहीं होता।

## विज्ञान और आत्मा

बहुत से पण्डितजी वैज्ञानिक आत्मा को मन से अलग नहीं मानते। उनकी दृष्टि में मन और मस्तिष्क-क्रिया एक है। दूसरे शब्दों में मन और मस्तिष्क पर्यायवाची शब्द हैं। पावल्लोफ ने इसका समर्थन किया है कि स्मृति मस्तिष्क (सेरेब्रम) के करोडों सेलों (Cells) की क्रिया है। वर्गसा जिस युक्ति के बल पर आत्मा के अस्तित्व की आवश्यकता अनुभव करता है, उसके मूलभूत तथ्य स्मृति को 'पावल्लोफ' मस्तिष्क के सेलों (Cells) की क्रिया बतलाता है। फोटो के नेगेटिव प्लेट में जिस प्रकार प्रतिबिम्ब खींचे हुए होते हैं, उसी प्रकार मस्तिष्क में अतीत के चित्र प्रतिबिम्बित रहते हैं। जब उन्हें तदनुकूल सामग्री द्वारा नई प्रेरणा मिलती है तब वे जागृत हो जाते हैं, निम्नस्तर से ऊपरीस्तर में आ जाते हैं, इसी का नाम स्मृति है। इसके लिए भौतिक तत्वों में पृथक् अन्वयी आत्मा मानने की कोई आवश्यकता नहीं। भूतार्द्धतवादी वैज्ञानिकों ने भौतिक प्रयोगों के द्वारा अभौतिक सत्ता का नास्तित्व सिद्ध करने की बहुमुखी चेष्टाएँ की हैं, फिर भी भौतिक प्रयोगों का क्षेत्र भौतिकता तक ही सीमित रहता है, अमूर्त आत्मा या मन का नास्तित्व सिद्ध करने में उसका अधिकार सम्पन्न नहीं होता। मन भौतिक और अभौतिक दोनों प्रकार का होता है।

गणन, चिन्तन, तर्क, अनुमान, स्मृति 'तदेवेदम्' इस प्रकार मकलनात्मक ज्ञान—

अतीत और वर्तमान ज्ञान की जोड़ करना, ये कार्य अभीतिक मन के हैं।<sup>१</sup> भौतिक मन उसकी ज्ञानात्मक प्रवृत्ति का साधन है। इसे हम मस्तिष्क या 'ओपचारिक ज्ञान तन्तु' भी कह सकते हैं। मस्तिष्क शरीर का अवयव है। उस पर विभिन्न प्रयोग करने पर मानसिक स्थिति में परिवर्तन पाया जाए, अर्ध-स्मरण या विस्मरण आदि मिले, यह कोई आवश्यकजनक घटना नहीं। क्योंकि कारण के अभाव में कार्य अभिव्यक्त नहीं होता, यह निश्चित तथ्य हमारे सामने है। भौतिकवादी तो मस्तिष्क भी भौतिक है या और कुछ—इस समस्या में उलझे हुए हैं। वे कहते हैं मन सिर्फ भौतिक तत्त्व नहीं है। ऐसा होने पर उसके विचित्रगुण-चेतन-क्रियाओं की व्याख्या नहीं हो सकती। मन (मस्तिष्क) में ऐसे नए गुण देखे जाते हैं, जो पुराने भौतिक-तत्त्वों में मौजूद न थे, इसलिए भौतिक-तत्त्वों और मन को एक नहीं कहा जा सकता। साथ ही भौतिक-तत्त्वों से मन इतना दूर भी नहीं है कि उसे बिल्कुल ही एक अलग तत्त्व माना जाए।<sup>२</sup>

इन पक्षित्यों से यह समझा जाता है कि वैज्ञानिक जगत् मन के विषय में ही नहीं, किन्तु 'मन' के साधनभूत मस्तिष्क के बारे में भी अभी कितना सदिग्ध है। मस्तिष्क को अतीत के प्रतिबिम्बों का वाहक और स्मृति का साधन मानकर स्वतंत्र चेतना का लोप नहीं किया जा सकता। मस्तिष्क फोटो के नेगेटिव प्लेट की भांति वर्तमान के चित्रों को खींच सकता है, सुरक्षित रख सकता है, इस कल्पना के आधार पर उसे स्मृति का साधन भले ही माना जाए किन्तु उस स्थिति में वह विषय की कल्पना नहीं कर सकता। उसमें केवल घटनाएँ अंकित हो सकती हैं, 'उनके पीछे छिपे हुए कारण स्वतंत्र चेतनात्मक व्यक्ति का अस्तित्व माने बिना नहीं जाने जा सकते। 'यह क्यों? यह है तो ऐसा होना चाहिए, ऐसा नहीं होना चाहिए, यह नहीं हो सकता, यह वही है, इसका परिणाम यह होगा'—ज्ञान की इत्यादि क्रियाएँ अपना स्वतन्त्र अस्तित्व सिद्ध करती हैं। प्लेट की चित्रावली में नियमन होता है। प्रतिबिम्बित चित्र के अतिरिक्त उसमें और कुछ भी नहीं होता। यह नियमन मानव-मन पर लागू नहीं होता। वह अतीत की धारणाओं के आधार पर बड़े-बड़े निष्कर्ष निकालता है, भविष्य का मार्ग निर्णीत करता है। इसलिए इस दृष्टान्त की भी मानस-क्रिया में सगति नहीं होती।

तकशास्त्र और विज्ञान-शास्त्र अंकित प्रतिबिम्बों के परिणाम नहीं। अदृष्ट-पूर्व और अश्रुतपूर्व वैज्ञानिक आविष्कार स्वतन्त्र मानस की तर्कणा के कार्य हैं, किसी दृष्ट-वस्तु के प्रतिबिम्ब नहीं। इसलिए हमें स्वतन्त्र चेतना का अस्तित्व और उसका विकास मानना ही होगा। हम प्रत्यक्ष में आनेवाली चेतना की विशिष्ट

१ सूत्रवृत्ताग वृत्ति १।८।

२ विज्ञान की रूपरेखा, पृ० २६७।

क्रियाओं की किसी भी तरह अवहेलना नहीं कर सकते । इसके अतिरिक्त भौतिकवादी वर्गसा की आत्म-साधक युक्ति को—‘चेतन और अचेतन का सम्बन्ध कैसे हो सकता है ?’—इस प्रश्न के द्वारा व्यर्थ प्रमाणित करना चाहते हैं । वर्गसा के सिद्धान्त की अपूर्णता का उल्लेख करते हुए बताया गया है कि—वर्गसा जैसे दार्शनिक चेतना को भौतिक तत्त्वों से अलग ही एक रहस्यमय वस्तु सावित करना चाहते हैं । ऐसा सावित करने में उनकी सबसे ज़बरदस्त युक्ति है ‘स्मृति’ । मस्तिष्क शरीर का अंग होने से एक क्षणिक परिवर्तनशील वस्तु है । वह स्मृति को भूत से वर्तमान में लाने का वाहन नहीं बन सकता । इसके लिए किसी अक्षणिक—स्थायी माध्यम की आवश्यकता है । इसे वह चेतना या आत्मा का नाम देते हैं । स्मृति को अतीत से वर्तमान और परे भी ले जाने की जरूरत है, लेकिन अमर चेतना का मरणधर्मा अचेतन से सम्बन्ध कैसे होता है, यह आसान समस्या नहीं है । चेतन और अचेतन इतने विरुद्ध द्रव्यों का एक-दूसरे के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित करना तेल में पानी मिलाने जैसा है । इसलिए इस कठिनाई को दूर करने का तरीका ढूँढा जा रहा है । इससे इतना साफ हो जाता है कि चेतना या स्मृति से ही हमारी समस्या हल नहीं हो सकती ।

सज्जीवतच्छरीरवादी वर्ग ने आत्मवादी पाश्चात्य दार्शनिकों की जिस कठिनाई को सामने रखकर सुख की श्वास ली है, उस कठिनाई को भारतीय दार्शनिकों ने पहले से ही साफ कर अपना पथ प्रशस्त कर लिया था । मसार-दशा में आत्मा और शरीर—ये दोनों सर्वथा भिन्न नहीं होते । गौतम स्वामी के प्रश्नों का उत्तर देते हुए भगवान् महावीर ने आत्मा और शरीर का भेदाभेद बतलाया है—“आत्मा शरीर से भिन्न भी है और अभिन्न भी । शरीर रूपी भी है और अरूपी भी तथा वह सचेतन भी है और अचेतन भी ।” शरीर और आत्मा का क्षीर-नरवत् अथवा अग्नि-लोह-पिण्डवत् तादात्म्य होता है । यह आत्मा की ससारावस्था है । इसमें जीव और शरीर का कथंचित् अभेद होता है । अतएव जीव के दस परिणाम होते हैं<sup>१</sup> तथा इसमें वर्ण, गंध, रस, स्पर्श आदि पौद्गलिक गुण भी मिलते हैं ।<sup>२</sup> शरीर से आत्मा का कथंचित्-भेद होता है ।<sup>३</sup> इसलिए उसको अवर्ण, अगंध, अरस और

१ भगवती, १६।७।४६५

आया भते । काये अन्ने काये । गोयमा आया काये वि अन्ने वि काये । रुवि भन्ते । काये अरुवि काये ? गोयमा । रुवि पि काये अरुवि पि काये । एर अन्ने अन्ना-गोयमा । सचित्ते पि काये अचित्ते वि काये ।

२ यही, १४।४।११४

३ यही, १७।२।

४ सूत्ररुतांग, १।१।१८, वृत्ति—

भूतेभ्यः कथंचिदन्य एव शरीरेण गृह अयोन्यनुबोधादनन्योपि ।

अस्पृशं कहा जाता है। आत्मा और शरीर का भेदाभेद-स्वरूप जानने के पश्चात् 'अमर चेतना का मरणधर्मा अचेतन मे सम्बन्ध कैसे होता है—यह प्रश्न कोई मूल्य नहीं रखता। विश्ववर्त्ती चेतन या अचेतन मभी पदार्थ परिणामी-नित्य हैं। ऐकान्तिक रूप से कोई भी पदार्थ मरणधर्मा या अमर नहीं। आत्मा स्वयं नित्य भी है और अनित्य भी, सहेतुक भी है और निर्हेतुक भी। कर्म के कारण आत्मा की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ होती हैं, इसलिए वह अनित्य और सहेतुक है तथा उसके स्वरूप का कभी प्रच्यव नहीं होता, इसलिए वह नित्य और निर्हेतुक है। शरीरस्थ आत्मा ही भौतिक पदार्थों से सम्बद्ध होती है। स्वरूपस्थ होने के बाद वह विशुद्ध चेतनावान् और सर्वथा अमूर्त बनती है, फिर उसका कभी अचेतन पदार्थ से सम्बन्ध नहीं होता। बद्ध आत्मा स्थूल-शरीर-मुक्त होने पर भी सूक्ष्म-शरीर-युक्त रहती है। स्थूल शरीर मे वह प्रवेश नहीं करती किन्तु सूक्ष्म-शरीरवान् होने के कारण स्वयं उसका निर्माण करती है। अचेतन के साथ उसका अभूतपूर्व सम्बन्ध नहीं होता, किन्तु अनादिकालीन प्रवाह मे वह शरीर-पर्यायात्मक एक कडी और जुड़ जाती है। उसमे कोई विरोध नहीं आता। ससारी आत्मा अनादिकाल से कम से बधा हुआ है। वह कभी भी अपने रूप मे स्थित नहीं, अतएव अमूर्त होने पर भी उसका मूल कर्म (अचेतन द्रव्य) के साथ सम्बन्ध होने मे कोई आपत्ति नहीं होती।

## आत्मा पर विज्ञान के प्रयोग

वैज्ञानिको ने १०२ तत्त्व माने हैं। वे सब मूर्तिमान हैं। उन्होंने जितने प्रयोग किये हैं, वे सभी मूर्त द्रव्यों पर ही किए हैं। अमूर्त तत्त्व इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का विषय नहीं बनता। उस पर प्रयोग भी नहीं किए जा सकते। आत्मा अमूर्त है, इसीलिए आज के वैज्ञानिक, भौतिक साधन-सम्पन्न होते हुए भी उसका पता नहीं लगा सके। किन्तु भौतिक साधनो से आत्मा का अस्तित्व नहीं जाना जाता तो उसका नास्तित्व भी नहीं जाना जाता। शरीर पर किये गए विविध प्रयोगो से आत्मा की स्थिति स्पष्ट नहीं होती। रूस के जीव-विज्ञान के प्रसिद्ध विद्वान् पावलोक ने एक कुत्ते का दिमाग निकाल लिया।<sup>१</sup> उससे वह शून्यवत् हो गया। उसकी चेष्टाएँ स्तब्ध हो गई। वह अपने मालिक और खाद्य तक को नहीं पहचान पाता। फिर भी वह मरा नहीं। इन्जेक्शनो द्वारा उसे खाद्य तत्त्व दिया जाता रहा। इस प्रयोग पर उन्होंने यह बताया कि दिमाग ही चेतना है। उसके निकल जाने पर प्राणी मे कुछ भी चैतन्य नहीं रहता।

१ पावलोक के सिद्धान्त को प्रवृत्तिवाद कहते हैं। उसका कहना है कि समस्त मानसिक क्रियाएँ शारीरिक प्रवृत्ति के साथ होती हैं। मानसिक क्रिया और शारीरिक प्रवृत्ति अभिन्न ही नहीं किन्तु अभिन ही है।

इस पर हमें अधिक कहने की कोई आवश्यकता नहीं। यहाँ सिर्फ इतना समझना ही पर्याप्त होगा कि दिमाग चेतना का उत्पादक नहीं, किन्तु वह मानस प्रवृत्तियों के उपयोग का साधन है। दिमाग निकाल लेने पर उसकी मानसिक चेष्टाएँ रुक गईं। इसका अर्थ यह नहीं कि उसकी चेतना विलीन हो गई। यदि ऐसा होता तो वह जीवित भी नहीं रह पाता। खाद्य का स्वीकरण, रक्तसंचार, प्राणापान आदि चेतनावान् प्राणी में ही होता है। बहुत मारे ऐसे भी प्राणी हैं, जिनके मस्तिष्क होता ही नहीं। वह केवल मानस-प्रवृत्ति वाले प्राणी के ही होता है। वनस्पति भी आत्मा है। उनमें चेतना है, हर्ष, शोक, भय आदि प्रवृत्तियाँ हैं। पर उनके दिमाग नहीं होता। चेतना का सामान्य लक्षण स्वानुभव है। जिसमें स्वानुभूति होती है, सुख-दुःख का अनुभव करने की क्षमता होती है, वही आत्मा है। फिर चाहे वह अपनी अनुभूति को व्यक्त कर सके या न कर सके, उसको व्यक्त करने के साधन मिलें या न मिलें। वाणी-विहीन प्राणी को प्रहार से कण्ट नहीं होता, यह मानना यौक्तिक नहीं। उसके पास बोलने का साधन नहीं, इसलिए वह अपना कण्ट कह नहीं सकता। फिर भी वह कण्ट का अनुभव कैसे नहीं करेगा? विकासशील प्राणी मूक होने पर भी अग-संचालन-क्रिया से पीड़ा जता सकते हैं। जिनमें यह शक्ति भी नहीं होती, वे किसी तरह भी अपनी स्थिति को स्पष्ट नहीं कर सकते। इससे स्पष्ट है कि बोलना, अग-संचालन होते देखना, चेष्टाओं को व्यक्त करना, ये आत्मा के व्यापक लक्षण नहीं हैं। ये केवल विशिष्ट शरीरधारी यानी त्रस-जातिगत आत्माओं के होते हैं। स्थावर जातिगत आत्माओं में ये स्पष्ट लक्षण नहीं मिलते। इससे उनकी चेतनता और सुख-दुःखानुभूति का लोप थोड़े ही किया जा सकता है। स्थावर जीवों की कण्टानुभूति की चर्चा करते हुए शास्त्रों में लिखा है कि—जन्मान्ध, जन्म-मूक, जन्म-वधिर एव रोग-ग्रस्त पुरुष के शरीर का कोई युवा पुरुष तलवार एव खड्ग से ३२-३२ बार छेदन-भेदन करे, उस समय उसे जैसा कण्ट होता है वैसा कण्ट पृथ्वी के जीवों को उन पर प्रहार करने से होता है। तथापि सामग्री के अभाव में वे बता नहीं सकते। मानव प्रत्यक्ष प्रमाण का आग्रही ठहरा। इसलिए वह इस परोक्ष तथ्य को स्वीकार करने से हिचकता है। खैर। जो कुछ हो, इस विषय पर हमें इतना-सा स्मरण कर लेना होगा कि आत्मा अरूपी चेतन सत्ता है। वह किसी प्रकार भी चर्म-चक्षु द्वारा प्रत्यक्ष नहीं हो सकती।

आज में ढाई हजार वर्ष पहले कौशाम्बी-पति राजा प्रदेशी ने अपने जीवन के नास्तिक-काल में शारीरिक अवयवों के परीक्षण द्वारा आत्म-प्रत्यक्षीकरण के अनेक प्रयोग किए। किन्तु उसका वह समूचा प्रयास विफल रहा।

आज के वैज्ञानिक भी यदि वैसी ही असम्भव चेष्टाएँ करते रहेंगे तो कुछ भी तथ्य नहीं निकलेगा। इसके विपरीत यदि वे चेतना का आनुमानिक एवं स्वसवेदनात्मक अन्वेषण करें तो इस गुत्थी को अधिक सरलता से सुलझा सकते हैं।



चेतना का पूर्वरूप क्या है ?

निर्जीव पदार्थ से सजीव पदार्थ की उत्पत्ति नहीं हो सकती—इस तथ्य को स्वीकार करनेवाले दार्शनिक चेतना तत्त्व को अनादि-अनन्त मानते हैं। दूसरी श्रणी उन दार्शनिकों की है जो निर्जीव पदार्थ से सजीव पदार्थ की उत्पत्ति स्वीकार करते हैं। प्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक 'फ्रायड' की धारणा भी यही है कि जीवन का आरम्भ निर्जीव पदार्थ से हुआ। वैज्ञानिक जगत् में भी इस विचार की दो धाराएँ हैं।

१. वैज्ञानिक लुई पाश्चर और टिजल आदि निर्जीव से सजीव पदार्थ की उत्पत्ति स्वीकार नहीं करते।

रूसी नारी वैज्ञानिक लेपेमिनस्काया, अणु-वैज्ञानिक डॉ० डेराल्ड यूरे और उनके शिष्य स्टैनले मिलर आदि निष्प्राण सत्ता से मप्राण सत्ता की उत्पत्ति में विश्वास करते हैं।

चैतन्य को अचेतन की भाँति अनुत्पन्न सत्ता या नैसर्गिक सत्ता स्वीकार करने वालों को 'चेतना का पूर्वरूप क्या है ?'—यह प्रश्न उलझन में नहीं डालता।

दूसरी कोटि के लोग, जो अहेतुक या आकस्मिक चैतन्योत्पादवादी हैं, उन्हें यह प्रश्न झकझोर देता है। आदि-जीव किन अवस्थाओं में, कब और कैसे उत्पन्न हुआ—यह रहस्य आज भी उनके लिए कल्पना-मात्र है।

लुई पाश्चर और हिडाल ने वैज्ञानिक परीक्षण के द्वारा यह प्रमाणित किया कि निर्जीव से सजीव पदार्थ उत्पन्न नहीं हो सकते। यह परीक्षण यों है।

'एक काच के गोले में उन्होंने कुछ विषुद्ध पदार्थ रख दिया और उसके वाद धीरे-धीरे उसके भीतर से समस्त हवा निकाल दी। वह गोला और उसके भीतर रखा हुआ पदार्थ ऐसा था कि उसके भीतर कोई भी सजीव प्राणी या उसका अण्डा या वँसी ही कोई चीज रह न जाए, यह पहले ही अत्यन्त सावधानी से देख लिया गया। इस अवस्था में रखे जाने पर देखा गया कि चाहे जितने दिन भी रखा जाए, उसके भीतर इस प्रकार की अवस्था में किसी प्रकार की जीव-सत्ता प्रकट नहीं होती, उसी पदार्थ को बाहर निकालकर रख देने पर कुछ दिनों में ही उनमें कीड़े, मकोड़े या क्षुद्राकार वीजाणु दिखाई देने लगते हैं। इससे यह सिद्ध हो गया कि बाहर की हवा में रहकर ही वीजाणु या प्राणी का अण्डा या छोटे-छोटे विभिन्न जीव इस पदार्थ में जाकर उपस्थित होते हैं।'

स्टैनले मिलर ने डॉ० यूरे के अनुसार जीवन की उत्पत्ति के समय जो परिस्थितियाँ थी, वे ही उत्पन्न कर दीं। एक सप्ताह के बाद उसने अपने रासायनिक मिश्रण की परीक्षा की। उसमें तीन प्रकार के प्रोटीन मिले परन्तु एक भी प्रोटीन जीवित नहीं मिला। मार्क्सवाद के अनुसार चेतना भौतिक सत्ता का

गुणात्मक परिवर्तन है। पानी, पानी है। परन्तु उसका तापमान थोड़ा बढ़ा दिया जाए तो एक निश्चित बिन्दु पर पहुँचने के बाद वह भाप बन जाता है। (ताप के इस बिन्दु पर यह होता है, यह वायुमण्डल के दबाव के साथ बदलता रहता है) यदि उसका तापमान कम कर दिया जाए तो वह वर्ष बन जाता है। जैसे भाप और वर्ष का पूर्व-रूप पानी है, उसका भाप या वर्ष के रूप में परिणमन होने पर—गुणात्मक परिवर्तन होने पर, वह पानी नहीं रहता। वैसे चेतना का पहले रूप क्या था जो मिटकर चेतना को पैदा कर सका ? इसका कोई सामधान नहीं मिलता। "पानी को गर्म कीजिए तो बहुत समय तक वह पानी ही बना रहेगा। उसमें पानी के सभी साधारण गुण मौजूद रहेंगे, केवल उसकी गर्मी बढ़ती जाएगी। इसी प्रकार पानी को ठण्डा कीजिए तो एक हद तक वह पानी ही बना रहता है लेकिन उसकी गर्मी कम हो जाती है। परन्तु एक बिन्दु पर परिवर्तन का यह क्रम यकायक टूट जाता है। शीत या उष्ण बिन्दु पर पहुँचते ही पानी के गुण एकदम बदल जाते हैं। पानी, पानी नहीं रहता बल्कि भाप या वर्ष बन जाता है।"

जैसे निश्चित बिन्दु पर पहुँचने पर पानी भाप या वर्ष बनता है वैसे भौतिकता का कौन-सा निश्चित बिन्दु है जहाँ पहुँचकर भौतिकता चेतना के रूप में परिवर्तित होती है। मस्तिष्क के घटक तत्त्व हैं—हाइड्रोजन, ऑक्सीजन, नाइट्रोजन, कार्बन, फास्फोरस आदि-आदि। इनमें से कोई एक तत्त्व चेतना का उत्पादक है या सबके मिश्रण से वह उत्पन्न होती है और कितने तत्वों की कितनी मात्रा बनने पर वह पैदा होती है—इसका कोई ज्ञान अभी तक नहीं हुआ है। चेतना भौतिक तत्वों के मिश्रण से पैदा होती है। या वह भौतिकता का गुणात्मक परिवर्तन है, यह तब तक वैज्ञानिक सिद्धान्त नहीं बन सकता जब तक भौतिकता के उस चरम-बिन्दु की, जहाँ पहुँचकर यह चेतना के रूप में परिवर्तित होता है, निश्चित जानकारी न मिले।

## इन्द्रिय और मस्तिष्क आत्मा नहीं

आँख, कान आदि नष्ट होने पर भी उनके द्वारा विज्ञात विषय की स्मृति रहती है, इसका कारण यही है कि आत्मा देह और इन्द्रिय से भिन्न है। यदि ऐसा न होता तो इन्द्रिय के नष्ट होने पर उनके द्वारा किया हुआ ज्ञान भी चला जाता। इन्द्रिय के विकृत होने पर भी पूर्व-ज्ञान विकृत नहीं होता। इससे प्रमाणित होता है कि ज्ञान का अधिष्ठान इन्द्रिय से भिन्न है—वह आत्मा है। इस पर यह कहा जा सकता है कि इन्द्रिय बिगड़ जाने पर जो पूर्व-ज्ञान की स्मृति होती है, उसका कारण है मस्तिष्क, आत्मा नहीं। मस्तिष्क स्वस्थ होता है, तब तक स्मृति है। उसके बिगड़ जाने पर स्मृति नहीं होती। इसलिए "मस्तिष्क ही ज्ञान का अधिष्ठान है।" उससे पृथक् आत्मा नामक तत्त्व को स्वीकार करने की कोई आवश्यकता

नहीं।' यह तर्क भी आत्मवादी के लिए नगण्य है। जैसे इन्द्रिया वाहरी वस्तुओं को जानने के साधन हैं, वैसे मस्तिष्क इन्द्रियज्ञान विषयक चिन्तन और स्मृति का साधन है। उसके विकृत होने पर यथार्थ स्मृति नहीं होती। फिर भी पागल व्यक्ति में चेतना की क्रिया चालू रहती है, वह उससे भी परे की शक्ति की प्रेरणा है। साधनों की कमी होने पर आत्मा की ज्ञान-शक्ति विकल हो जाती है, नष्ट नहीं होती। मस्तिष्क विकृत हो जाने पर अथवा उसे निकाल देने पर भी खाना-पीना, चलना-फिरना, हिलना-डुलना, श्वास-उच्छ्वास लेना आदि-आदि प्राण-क्रियाएँ होती हैं। वे यह बताती हैं कि मस्तिष्क के अतिरिक्त जीवन की कोई दूसरी शक्ति है। उसी शक्ति के कारण शरीर के अनुभव और प्राण की क्रिया होती है। मस्तिष्क से चेतना का सम्बन्ध है। इसे आत्मवादी भी स्वीकार नहीं करते। 'तन्दुल-वेयालिय' के अनुसार इस शरीर में १६० ऊर्ध्वगामिनी और रसहारिणी शिराएँ हैं, जो नाभि से निकलकर ठेठ सिर तक पहुँचती हैं। वे स्वस्थ होती हैं, तब तक आँख, कान, नाक और जीभ का बल ठीक रहता है।<sup>१</sup> भारतीय आयुर्वेद के मत में भी मस्तिष्क प्राण और इन्द्रिय का केन्द्र माना गया है—

“प्राणा प्राणभृता यत्न, तथा सर्वेन्द्रियाणि च ।

यदुत्तमाङ्गमङ्गाना, शिरस्तदभिधीयते ॥—चरक

मस्तिष्क चैतन्य सहायक घमनियों का जाल है। इसलिए मस्तिष्क की अमुक शिरा काट देने से अमुक प्रकार की अनुभूति न हो, इससे यह फलित नहीं होता कि चेतना मस्तिष्क की उपज है।

**कृत्रिम मस्तिष्क चेतन नहीं**

कृत्रिम मस्तिष्क, जिनका बड़े गणित के लिए उपयोग होता है, चेतनायुक्त नहीं है। वे चेतना-प्रेरित कार्यकारी यन्त्र हैं। उनकी मानव मस्तिष्क से तुलना नहीं की जा सकती। वास्तव में ये मानव-मस्तिष्क की भाँति सक्रिय और बुद्धियुक्त नहीं होते। ये केवल शीघ्र और तेजी से काम करनेवाले होते हैं। यह मानव-मस्तिष्क की सुषुम्ना और मस्तिष्क स्थित श्वेत मज्जा के मोटे काम ही कर सकता है और इस अर्थ में यह मानव-मस्तिष्क का एक शतांश भी नहीं। मानव-मस्तिष्क चार भागों में बँटा हुआ है—

१ दीर्घ-मस्तिष्क—जो संवेदना, विचार-शक्ति और स्मरणशक्ति इत्यादि को प्रेरणा देता है।

१ तन्दुलवेयालिय—इमं शरीरं सठिसिरासं नाभिप्यमवाण उर्ध्वगामिनीणां शिर उपगयाण जा च रसहरिणीनां शिराणां १६० । जातिं ण निरुपधाएण चक्षुसोपधाणजिहासल भवइ ।

२ लघु-मस्तिष्क ।

३ सेतु ।

४ सुषुम्ना ।

यान्त्रिक मस्तिष्क केवल सुषुम्ना के ही कार्यों को कर सकता है, जो मानव-मस्तिष्क का क्षुद्रतम अंश है ।

यान्त्रिक-मस्तिष्क का गणन-यंत्र लगभग मोटर में लगे मीटर की तरह होता है, जिसमें मोटर के चलने की दूरी मीलों में अंकित होती चलती है । इस गणन-यंत्र का कार्य एक और शून्य अंक को जोड़ना अथवा एकत्र करना है । यदि गणन-यंत्र से इन अंकों को निकाला जाता है तो इससे घटाने की क्रिया होती है और जोड़-घटाव की दो क्रियाओं पर ही सारा गणित आधारित है ।

### प्रदेश और जीवकोष

आत्मा असंख्य-प्रदेशी है । एक, दो, तीन प्रदेश जीव नहीं होते । परिपूर्ण असंख्य प्रदेश के समुदाय का नाम जीव है । वह असंख्य जीवकोषों का पिण्ड नहीं है । वैज्ञानिक असंख्य सेल्स (Cells) —जीवकोषों के द्वारा प्राणी-शरीर और चेतन का निर्माण होना बतलाते हैं । वे शरीर तक सीमित हैं । शरीर अस्थायी है—एक पौद्गलिक अवस्था है । उसका निर्माण होता है और वह रूपी है, इसलिए अगोपाग देखे जा सकते हैं । उनका विश्लेषण किया जा सकता है । आत्मा स्थायी और अभौतिक द्रव्य है । वह उत्पन्न नहीं होता और वह अरूपी है, किसी प्रकार भी इन्द्रिय-शक्ति से देखा नहीं जाता । अतएव जीव-कोषों के द्वारा आत्मा की उत्पत्ति बतलाना भूल है । प्रदेश भी आत्मा के घटक नहीं हैं । वे स्वयं आत्मरूप हैं । आत्मा का परिमाण जानने के लिए उसमें उनका आरोप किया गया है । यदि वे वास्तविक अवयव होते तो उनमें सगठन, विघटन या न्यूनाधिक्य हुए बिना नहीं रहता । वास्तविक प्रदेश केवल पौद्गलिक स्कन्धों में मिलते हैं । अतएव उनमें सघात या भेद होता रहता है । आत्मा अखण्ड द्रव्य है । उसमें सघात-विघात कभी नहीं होते और न उसके एक-दो-तीन आदि प्रदेश जीव कहे जाते हैं । आत्मा कृत्स्न, परिपूर्ण लोकाकाश तुल्य प्रदेश परिमाण वाली है । एक तन्तु भी पट का उपकारी होता है । उसके बिना पट पूरा नहीं बनता । परन्तु एक तन्तु पट नहीं कहा जाता । एक रूप में समुदित तन्तुओं का नाम पट है । वैसे ही जीव का एक प्रदेश जीव नहीं कहा जाता । असंख्य चेतन प्रदेशों का एक पिण्ड है, उसी का नाम जीव है ।

### अस्तित्व-सिद्धि के दो प्रकार

प्रत्येक पदार्थ का अस्तित्व दो प्रकार से सिद्ध होता है—साधक प्रमाण से और बाधक प्रमाण के अभाव से । जैसे साधक प्रमाण अपनी सत्ता के साध्य का

अस्तित्व सिद्ध करना है, ठीक उसी प्रकार वाधक प्रमाण न मिलने में भी उसका अस्तित्व सिद्ध हो जाता है। आत्मा को सिद्ध करने के लिए साधक प्रमाण अनेक मिलते हैं, किन्तु वाधक प्रमाण एक भी ऐसा नहीं मिलता, जो आत्मा का निषेधक हो। इससे जाना जाता है कि आत्मा एक स्वतन्त्र द्रव्य है। हा, यह निश्चित है कि इन्द्रियों के द्वारा उसका ग्रहण नहीं होता। फिर भी आत्मा के अस्तित्व में यह वाधक नहीं, क्योंकि वाधक वह बन सकता है, जो उस विषय को जानने में समर्थ हो और अन्य पूरी सामग्री होने पर भी उसे न जान सके। जैसे—आख घट, पट आदि को देख सकती है, पर जिन समय उचित सामग्री एवं प्रकाश आदि सामग्री होने पर भी वह उनको न देख सके, तब वह उस विषय की वाधक मानी जा सकती है। इन्द्रियों की ग्रहण-शक्ति परिमित है। वे सिर्फ पाश्र्ववर्ती और स्थूल पौद्गलिक पदार्थों को ही जान सकती हैं। आत्मा अपौद्गलिक (अभौतिक) पदार्थ है। इसलिए इन्द्रियों द्वारा आत्मा को न जान सकना नहीं कहा जा सकता। यदि हम वाधक प्रमाण का अभाव होने से किसी पदार्थ का सद्भाव मानें तब तो फिर पदार्थ-कल्पना की बाढ़-सी आ जाएगी। उसका क्या उपाय होगा? ठीक है, यह सदेह हो सकता है, किन्तु वाधक प्रमाण का अभाव साधक प्रमाण के द्वारा पदार्थ का सद्भाव स्थापित कर देने पर ही कार्यकर होता है।

आत्मा के साधक प्रमाण मिलते हैं, इसीलिए उसकी स्थापना की जाती है। उस पर भी यदि मन्देह किया जाता है, तब आत्मवादियों को वह हेतु भी अनात्मवादियों के सामने रखना जरूरी हो जाता है कि आप यह तो बतलाए कि 'आत्मा नहीं है' इसका प्रमाण क्या है? 'आत्मा है' इसका प्रमाण चैतन्य की उपलब्धि है। चेतना हमारे प्रत्यक्ष है। उसके द्वारा अप्रत्यक्ष आत्मा का भी सद्भाव सिद्ध होता है। जैसे—धूम को देखकर मनुष्य अग्नि का ज्ञान कर लेता है, आतप को देखकर सूर्योदय का ज्ञान कर लेता है इसका कारण यही है कि धुआ अग्नि का तथा आतप सूर्योदय का अविनाभावी है—उनके बिना वे निश्चितरूपेण नहीं होते। चेतना भूत-समुदाय का काय या भूत-धर्म है, यह नहीं माना जा सकता क्योंकि भूत जड़ है। भूत और चेतना में अत्यन्ताभाव—त्रिकालवर्ती विरोध होता है। चेतन कभी अचेतन और अचेतन कभी चेतन नहीं बन सकता। लोक-स्थिति का निरूपण करते हुए भगवान् महावीर ने कहा है—जीव अजीव हो जाए और अजीव जीव हो जाए, ऐसा न कभी हुआ, न होता है और न कभी होगा। इसलिए हमें आत्मा की जड़ वस्तु से भिन्न सत्ता स्वीकार करनी होती है। यद्यपि कई विचारक आत्मा को जड़ पदार्थ का विकसित रूप मानते हैं, किन्तु यह सगत नहीं। विकास अपने धर्म के अनुकूल ही होता है और हो सकता है। चैतन्यहीन जड़ पदार्थ से चेतनावान् आत्मा का उपजना विकास नहीं कहा जा सकता। यह तो सर्वथा असत्-कार्यवाद है। इसलिए जड़त्व और चेतनत्व—इन दो विरोधी

महाशक्तियों को एक मूल तत्त्वगत न मानना ही युक्तिसंगत है ।

## स्वतन्त्र सत्ता का हेतु

द्रव्य का स्वतन्त्र अस्तित्व उसके विशेष गुण द्वारा सिद्ध होता है । अन्य द्रव्यों में न मिलनेवाला गुण जिसमें मिले, वह स्वतन्त्र द्रव्य होता है । सामान्यगुण जो कई द्रव्यों में मिले, उनसे पृथक् द्रव्य की स्थापना नहीं होती । चैतन्य आत्मा का विशिष्ट गुण है । वह उसके सिवाय और कहीं नहीं मिलता । अतएव आत्मा स्वतन्त्र द्रव्य है और उसमें पदार्थ के व्यापक लक्षण—अर्थ-क्रियाकारित्व और सत्—दोनों घटित होते हैं । पदार्थ वही है जो प्रति क्षण अपनी क्रिया करता रहे । अथवा पदार्थ वही है जो सत् हो यानी पूर्व-पूर्ववर्ती अवस्थाओं को त्यागता हुआ, उत्तर-उत्तरवर्ती अवस्थाओं को प्राप्त करता हुआ, भी अपने स्वरूप को न त्यागे । आत्मा में जानने की क्रिया निरन्तर होती रहती है । ज्ञान का प्रवाह एक क्षण के लिए भी नहीं रुकता और वह (आत्मा) उत्पाद, व्यय के मोक्ष में बहती हुई भी ध्रुव है । बाल्य, यौवन, जरा आदि अवस्थाओं एवं मनुष्य, पशु आदि शरीरों का परिवर्तन होने पर भी उसका चैतन्य अक्षुण्ण रहता है । आत्मा में रूप, आकार एवं वजन नहीं, फिर वह द्रव्य ही क्या ? यह निराधार शका है । क्योंकि वे सब पुद्गल द्रव्य के अवान्तर-लक्षण हैं । सब पदार्थों में उनका होना आवश्यक नहीं होता ।

## पुनर्जन्म

मृत्यु के पश्चात् क्या होगा ? क्या हमारा अस्तित्व स्थायी है या वह भिट जाएगा ? इस प्रश्न पर अनात्मवादी का उत्तर यह है कि वर्तमान जीवन समाप्त होने पर कुछ भी नहीं है । पाँच भूतों से प्राण बनता है । उनके अभाव में प्राण-नाश हो जाता है—मृत्यु हो जाती है । फिर कुछ भी बचा नहीं रहता । आत्मवादी आत्मा को शाश्वत मानते हैं । इसलिए उन्होंने पुनर्जन्म के सिद्धान्त की स्थापना की । कर्म-लिप्त आत्मा का जन्म के पश्चात् मृत्यु और मृत्यु के पश्चात् जन्म होता निश्चित है । संक्षेप में यही पुनर्जन्मवाद का सिद्धान्त है ।

जन्म के बाद मृत्यु और मृत्यु के बाद जन्म की परम्परा चलती है—यह विश्व की स्थिति है । जीव अपने ही प्रमाद में भिन्न-भिन्न जन्मान्तर करते हैं ।<sup>१</sup> पुनर्जन्म कर्म-संगी जीवों के ही होता है ।<sup>२</sup>

आयुष्य-कर्म के पुद्गल-परमाणु जीव में ऊँची-नीची, तिरछी-लम्बी और

१ आधारी, १२।६

२ भगवती, २।५

छोटी बड़ी गति की शक्ति उत्पन्न करते हैं।<sup>१</sup> इसी के अनुसार जीवन नए जन्म-स्थान में जा उत्पन्न होते हैं।

राग-द्वेष कर्म-बन्ध के और कर्म जन्म-मृत्यु की परम्परा के कारण हैं। इस विषय में सभी त्रियावादी एकमत हैं। भगवान् महावीर के शब्दों में—“क्रोध, मान, माया और लोभ—ये पुनर्जन्म के मूल को पोषण देनेवाले हैं।<sup>२</sup> गीता कहती है—जैसे फटे हुए कपड़े को छोड़कर मनुष्य नया कपड़ा पहनता है, वैसे ही पुराने शरीर को छोड़कर प्राणी मृत्यु के बाद नए शरीर को धारण करते हैं।<sup>३</sup> यह आवर्तन प्रवृत्ति से होता है।<sup>४</sup> महात्मा बुद्ध ने अपने पैर में चुभनेवाले काटे को पूर्वजन्म में किए हुए प्राणीवध का विपाक बताया।

नव-शिशु के हर्ष, भय, शोक आदि होते हैं। उसका कारण पूर्वजन्म की स्मृति है।<sup>५</sup> नव-शिशु स्नान-पान करने लगता है। यह पूर्वजन्म में किये हुए आहार के अभ्यास से ही होता है।<sup>६</sup> जिस प्रकार युवक का शरीर बालक शरीर की उत्तरवर्ती अवस्था है, जैसे ही बालक का शरीर पूर्वजन्म के बाद में होनेवाली अवस्था है। यह देह-प्राप्ति की अवस्था है। इसका जो अधिकारी है, वह आत्मा—देही है।<sup>७</sup>

वर्तमान के सुख-दुःख अन्य सुख-दुःखपूर्वक होते हैं। सुख-दुःख का अनुभव वही कर सकता है, जो पहले उनका अनुभव कर चुका है। नव शिशु को जो सुख-दुःख का अनुभव होता है, वह भी पूर्व अनुभव-युक्त है। जीवन का मोह और मृत्यु का भय पूर्ववद्ध संस्कारों का परिणाम है। यदि पूर्वजन्म में इनका अनुभव न हुआ होता तो नवोत्पन्न प्राणियों में ऐसी वृत्तियाँ नहीं मिलती। इस प्रकार भारतीय आत्मवादियों ने विविध युक्तियों से पूर्वजन्म का समर्थन किया है। पाश्चात्य दार्शनिक भी इस विषय में मौन नहीं हैं।

प्राचीन दार्शनिक प्लेटो ने कहा है कि—“आत्मा सदा अपने लिए नए-नए वस्त्र बुनती है तथा आत्मा में एक ऐसी नैसर्गिक शक्ति है, जो ध्रुव रहेगी और

१ ठाण, ६।४०

२ दसवेआलिय, ८।३६

३ गीता, २।२२

४ वही, ८।२६

५ न्यायसूत्र, ३।१।११

६ वही, ३।१।१२

७ विशेषावश्यक भाष्य, गाथा—

बाल सरीर देह तरपुव्व इदिया इमत्ताओ।

जुवदेहो बालादिव स जस्स देहो स देहिस्सि

अनेक बार जन्म लेगी ।”<sup>१</sup>

नवीन दार्शनिक शोपनहार के शब्दों में पुनर्जन्म निसदिग्ध तत्त्व है । जैसे—  
“मैंने यह भी निवेदन किया कि जो कोई पुनर्जन्म के बारे में पहले-पहल सुनता है, उसे भी वह स्पष्टरूपेण प्रतीत हो जाता है ।”<sup>२</sup>

पुनर्जन्म की अवहेलना करनेवाले व्यक्तियों की प्रायः दो प्रधान शकाएँ सामने आती हैं

१ यदि हमारा पूर्वभव होता तो हमें उसकी कुछ-न-कुछ तो स्मृतियाँ होती ?

२ यदि दूसरा जन्म होता तो आत्मा की गति एवं आगति हम क्यों नहीं देख पाते ?

पहली शका का हम अपने बाल्य-जीवन से ही समाधान कर सकते हैं । बचपन की घटनावलियाँ हमें स्मरण नहीं आती तो क्या इसका अर्थ होगा कि हमारी शैशव-अवस्था हुई नहीं थी ? एक-दो वर्ष के नव-शैशव की घटनाएँ स्मरण नहीं होती, तो भी अपने बचपन में किसी को सन्देह नहीं होता । वर्तमान जीवन की यह बात है, तब फिर पूर्वजन्म को हम इस युक्ति से कैसे हवा में उड़ा सकते हैं ? पूर्वजन्म की भी स्मृति हो सकती है, यदि उतनी शक्ति जागृत हो जाए । जिसे ‘जाति-स्मृति ज्ञान’ (पूर्वजन्म-स्मरण) हो जाता है, वह अनेक जन्मों की घटनाओं का साक्षात्कार कर सकता है ।

दूसरी शका एक प्रकार से नहीं के समान है । आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं होता । उसके दो कारण हैं—

१ वह अमूर्त है, दृष्टिगोचर नहीं होता ।

२ वह सूक्ष्म है, इसलिए शरीर में प्रवेश करता हुआ या निकलता हुआ उपलब्ध नहीं होता ।

नहीं देखने मात्र से किसी वस्तु का अभाव नहीं होता । सूर्य के प्रकाश में नक्षत्र-गण नहीं देखा जाता । इससे उसका अभाव योडे ही माना जा सकता है ? अन्धकार में कुछ नहीं देखता, क्या यह मोन लिया जाए कि यहाँ कुछ भी नहीं है ? ज्ञान-शक्ति की एकदेशीयता से किसी भी सत्-पदार्थ का अस्तित्व स्वीकार न करना उचित नहीं होता ।

---

1 The soul always weaves her garment a-new—“The soul has a natural strength which will hold out and be born many times

2 I have also remarked that it is atonce obvious to every one who hears of it (rebirth) for the first time



अब हमें पुनर्जन्म की सामान्य स्थिति पर भी कुछ दृष्टिपात कर लेना चाहिए । दुनिया में कोई भी ऐसा पदार्थ नहीं है, जो अत्यन्त-असत् में सत् बन जाए—जिसका कोई भी अस्तित्व नहीं, वह अपना अस्तित्व बना ले । अभाव से भाव एवं भाव से अभाव नहीं होता, तब फिर जन्म और मृत्यु, नाश और उत्पाद, यह क्या है ? परिवर्तन । प्रत्येक पदार्थ में परिवर्तन होता है । परिवर्तन से पदार्थ एक अवस्था को छोड़कर दूसरी अवस्था में चला जाता है किन्तु न तो वह सर्वथा नष्ट होता है और न सर्वथा उत्पन्न भी । दूसरे-दूसरे पदार्थों में भी परिवर्तन होता है, वह हमारे सामने है । प्राणियों में भी परिवर्तन होता है । वे जन्मते हैं, मरते हैं । जन्म का अर्थ अत्यन्त नई वस्तु की उत्पत्ति नहीं और मृत्यु से जीवका अत्यन्त उच्छेद नहीं होता । केवल वैसा ही परिवर्तन है, जैसे यात्री एक स्थान को छोड़कर दूसरे स्थान में चले जाते हैं । यह एक ध्रुव-सत्य है कि सत्ता से असत्ता एवं असत्ता से सत्ता कभी नहीं होती । परिवर्तन को जोड़नेवाली कड़ी आत्मा है । वह अन्वयी है । पूर्वजन्म और उत्तर-जन्म दोनों उसकी अवस्थाएँ हैं । वह दोनों में एकरूप रहती है । अतएव अतीत और भविष्य की घटनावलियों की शृंखला जुड़ती है । शरीरशास्त्र के अनुसार सात वर्ष के बाद शरीर के पूर्व परमाणु च्युत हो जाते हैं—सब अवयव नए बन जाते हैं । इस सर्वांगीण परिवर्तन में आत्मा का लोप नहीं होता । तब फिर मृत्यु के बाद उसका अस्तित्व कैसे मिट जाएगा ?

### अन्तर-काल

प्राणी मरता है और जन्मता है, एक शरीर को छोड़ता है और दूसरा शरीर बनाता है । मृत्यु और जन्म के बीच का समय अन्तर-काल कहा जाता है । उसका परिमाण एक, दो, तीन या चार समय तक का है । अन्तर-काल में स्थूल शरीर-रहित आत्मा की गति होती है । उसका नाम 'अन्तराल-गति' है । वह दो प्रकार की होती है—ऋजु और वक्र । मृत्यु-स्थान से जन्म-स्थान सरल रेखा में होता है, वहा आत्मा की गति ऋजु होती है । और वह विषम रेखा में होता है, वहा गति वक्र होती है । ऋजु गति में सिर्फ एक समय लगता है । उसमें आत्मा को नया प्रयत्न नहीं करना पड़ता । क्योंकि जब वह पूर्व-शरीर छोड़ता है तब उसे पूर्व-शरीर-जन्य वेग मिलता है और वह धनुष से छूटे हुए बाण की तरह सीधे ही नए जन्म-स्थान में पहुँच जाता है । वक्रगति में घुमाव करने पड़ते हैं । उनके लिए दूसरे प्रयत्नों की आवश्यकता होती है । घूमने का स्थान आते ही पूर्व-देह-जनित वेग मन्द पड़ जाता है और सूक्ष्म शरीर (कार्मण शरीर) द्वारा जीव नया प्रयत्न करता है । इसलिए उसमें समय सख्या बढ़ जाती है । एक घुमाव वाली वक्रगति में दो समय, दो घुमाव वाली में तीन समय और तीन घुमाव वाली में चार समय लगते हैं । इसका तर्क-संगत कारण लोक-संस्थान है । सामान्यतः यह लोक ऊर्ध्व, अध, तिर्यग्—इन तीन

२७०    जैन दर्शन    मनन और मीमांसा



आत्मा मे ज्ञानेन्द्रिय की शक्ति अन्तरालगति मे भी होती है। त्वचा, नेत्र आदि सहायक इन्द्रिया नहीं होती। उसे स्व-सवेदन का अनुभव होता है। किन्तु सहायक इन्द्रियो के अभाव मे इन्द्रिय-शक्ति का उपयोग नहीं होता। सहायक इन्द्रियो का निर्माण स्थूल-शरीर-रचना के समय इन्द्रिय-ज्ञान की शक्ति के अनुपात पर होता है। एक इन्द्रिय की योग्यतावाले प्राणी की शरीर-रचना मे त्वचा के सिवाय और इन्द्रियो की आकृतिया नहीं बनती। द्वीन्द्रिय-आदि जातियो मे क्रमश रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र की रचना होती है। दोनो प्रकार की इन्द्रियो के सहयोग से प्राणी इन्द्रिय-ज्ञान का उपयोग करते हैं।

## स्व-नियमन

जीव स्वय-चालित है। स्वय-चालित का अर्थ पर-सहयोग-निरपेक्ष नहीं, किन्तु संचालक-निरपेक्ष है। जीव की प्रतीति उसी के उत्थान, वल, वीर्य, पुरुषकार पराक्रम से होती है।<sup>१</sup> उत्थान आदि शरीर से उत्पन्न हैं। शरीर जीव द्वारा निष्पन्न है। क्रम इस प्रकार बनता है—

जीवप्रभव शरीर,

शरीरप्रभव वीर्य,

वीर्यप्रभव योग (मन, वाणी और कर्म)।<sup>२</sup>

वीर्य दो प्रकार का होता है—लब्धि-वीर्य और करणवीर्य। लब्धि-वीर्य सत्तात्मक शक्ति है। उसकी दृष्टि से सब जीव सवीर्य होते हैं। करण-वीर्य क्रियात्मक शक्ति है। यह जीव और शरीर दोनो के सहयोग से उत्पन्न होती है।<sup>३</sup>

जीव मे सक्रियता होती है, इसलिए वह पौद्गलिक कर्म का सग्रह या स्वीकरण करता है। वह पौद्गलिक कर्म का सग्रहण करता है, इसलिए उससे प्रभावित होता है।

कर्तृत्व और फल-भोक्तृत्व एक ही शृंखला के दो सिरे हैं। कर्तृत्व स्वय का और फल-भोक्तृत्व के लिए दूसरी सत्ता का नियमन—ऐसी स्थिति नहीं बनती।

फल-प्राप्ति इच्छा-नियन्त्रित नहीं किन्तु क्रिया-नियन्त्रित है। हिंसा, असत्य आदि क्रिया के द्वारा कर्म-पुद्गलो का सचय कर जीव भारी बन जाते हैं।<sup>४</sup> इनकी

१ भगवती २।१०।

२ वही, १।३

से ण भते । जोए कि पवहे ? गोयमा ! वीरियप्पवहे । से ण भते ! वीरिए कि पवहे ? गोयमा ! सरीरप्पवहे । से ण भते । सरीरे कि पवहे ? गोयमा ! जीवप्पवहे !

३ वही, १।८।

४ वही, १।६।

विरहित करनेवाला जीव कर्म-पुद्गलो का संचय नहीं करता, इसलिए वह भारी नहीं बनता ।<sup>१</sup>

जीव कर्म के भार से जितना अधिक भारी होता है, वह उतनी ही अधिक निम्नगति में उत्पन्न होता है<sup>२</sup> और हल्का ऊर्ध्वगति में ।<sup>३</sup> गुरुकर्म जीव इच्छा न होने पर भी अधोगति में जायेगा । कर्म-पुद्गलो को, उसे कहां ले जाना है, यह ज्ञान नहीं होता । किन्तु पर भव-योग्य आयुष्य कर्म-पुद्गलों का जो मग्नह हुआ होता है, वह पकते ही अपनी क्रिया प्रारम्भ कर देता है । पहले जीवन यानी वर्तमान आयुष्य के कर्म-परमाणुओं की क्रिया समाप्त होते ही अगले आयुष्य के कर्म-पुद्गल अपनी क्रिया प्रारम्भ कर देते हैं । दो आयुष्य के कर्म-पुद्गल जीव को एक साथ प्रभावित नहीं करते ।<sup>४</sup> वे पुद्गल जिन स्थान के उपयुक्त बने हुए होते हैं, उसी स्थान पर जीव को घसीट ले जाते हैं ।<sup>५</sup> उन पुद्गलों की गति उनकी रासायनिक क्रिया (रस-वृद्ध या अनुभाव-वृद्ध) के अनुरूप होती है । जीव उनसे बद्ध होता है, इसलिए उसे भी वही जानना पड़ता है । इस प्रकार एक जन्म में दूसरे जन्म में गति और आगति स्व-नियमन से ही होती है ।

१ भगवती, १।६।

२ वही, ६।३२।

३ वही, ६।३२।

४ भगवती ५, ३

एने जीवे एगेण समएण एग आउय पडिसयेदइ—इहगवियाउय वा परभवियाउय वा ।

५ वही, ५।३, २५।८ ।

## कर्म

भारत के सभी आस्तिक दर्शनो में जगत् की विभक्ति<sup>१</sup>, विचित्रता<sup>२</sup> और साधन-तुल्य होने पर भी फल के तारतम्य या अन्तर को सहेतुक माना है<sup>३</sup>। उस हेतु को वेदान्ती 'अविद्या', बौद्ध 'वामना', सांख्य 'क्लेश' और न्यायवैशेषिक 'अदृष्ट' तथा जैन 'कर्म' कहते हैं<sup>४</sup>। कई दर्शन कर्म का सामान्य निर्देशमात्र करते हैं और कई उसके विभिन्न पहलुओं पर विचार करते-करते बहुत आगे बढ़ जाते हैं। न्याय-दर्शन के अनुसार अदृष्ट आत्मा का गुण है। अच्छे-बुरे कर्मों का आत्मा पर सस्कार पड़ता है, वह अदृष्ट है। जब तक उसका फल नहीं मिल जाता, तब तक वह आत्मा के साथ रहता है, उसका फल ईश्वर के माध्यम से मिलता है<sup>५</sup>। कारण कि यदि ईश्वर कम-फल की व्यवस्था न करे तो कर्म निष्फल हो जाए। सांख्य कर्म को प्रकृति का विकार मानता है<sup>६</sup>। अच्छी-बुरी प्रवृत्तियों का प्रकृति पर सस्कार

१ भगवती, १२।५

कम्मओण भते । जीवे नो अकम्मओ विभत्तिभाव परिणमई ।

कम्मओण जीवे णो अकम्मओ विभत्तिभाव परिणमई ॥

२ अभिधम कोष, ४।१

कमज लोकवैचित्त्य चेतना मानस च तत् ।

३ विशेषावश्यक भाष्य,

जो तुल्यसाहचरण फले विसेसो ण सो विणा हेतु कज्जतणओ गोयमा । षडोब्ब हेतुय सो कम्म ।

४ जैन सिद्धान्त दीपिका, ४।१

भात्मप्रवृत्त्याकृष्टास्तत्प्रायोग्यपुद्गला कम ।

५ न्यायसूत्र, ४।१

इश्वर कारण पुरुषकर्माफलस्य दर्शनात् ।

६ सांख्यसूत्र, ५।२५

अन्तःकरणधर्मत्व धर्मादीनाम् ।

पड़ता है। उस प्रकृतिगत-संस्कार से ही कर्मों के फल मिलते हैं। बौद्धों ने चित्तगत वासना को कर्म माना है। यही कार्य-कारण-भाव के रूप में सुख-दुःख का हेतु बनती है।

जैन-दर्शन कर्म को स्वतन्त्र तत्त्व मानता है। कर्म अनन्त परमाणुओं के स्कन्ध हैं। वे समूचे लोक में जीवात्मा की अच्छी-बुरी प्रवृत्तियों के द्वारा उसके साथ बंध जाते हैं, यह उनकी वर्तमान (वर्ध) अवस्था है। वर्धने के बाद उनका परिपाक होता है, वह सत् (सत्ता) अवस्था है। परिपाक के बाद उनसे सुख-दुःखरूप तथा आवरणरूप फल मिलता है, वह उदयमान (उदय) अवस्था है। अन्य दर्शनो में कर्मों की क्रियमाण, संचित और प्रारब्ध—ये तीन अवस्थाएँ बताई गई हैं। वे ठीक क्रमशः बन्ध, सत् और उदय की समानार्थक हैं। बन्ध के प्रकृति, स्थिति, विपाक और प्रदेश—ये चार प्रकार हैं।

उदीरणा—कर्म का शीघ्र फल मिलना, उद्वर्तन—कर्म की स्थिति और विपाक की वृद्धि होना, अपवर्तन—कर्म की स्थिति और विपाक में कमी होना, सक्रमण—कर्म की सजातीय प्रकृतियों का एक-दूसरे के रूप में बदलना, आदि-आदि अवस्थाएँ जैनो के कर्म-सिद्धान्त के विकास की सूचक हैं।

बन्ध के कारण क्या हैं? वर्ध हुए कर्मों का फल निश्चित होता है या अनिश्चित? कर्म जिस रूप में वर्धते हैं उसी रूप में उनका फल मिलता है या अन्यथा? धर्म करनेवाला दुःखी और अधर्म करनेवाला सुखी कैसे? आदि-आदि विषयों पर जैन ग्रन्थकारों ने विस्तृत विवेचन किया है।

## आत्मा का आन्तरिक वातावरण

पदार्थ के असंयुक्त रूप में शक्ति का तारतम्य नहीं होता। दूसरे पदार्थ से संयुक्त होने पर ही उसकी शक्ति न्यून या अधिक बनती है। दूसरा पदार्थ शक्ति का बाधक होता है, वह न्यून हो जाती है। बाधा हटती है, वह प्रकट हो जाती है। संयोग-दशा में यह ह्रास-विकास का क्रम चलता ही रहता है। असंयोग-दशा में पदार्थ का सहज रूप प्रकट हो जाता है, फिर उसमें ह्रास या विकास कुछ भी नहीं होता।

आत्मा की आन्तरिक योग्यता के तारतम्य का कारण कर्म है। कर्म के संयोग में वह (आन्तरिक योग्यता) आवृत होती है या विकृत होती है। कर्म के विलय (असंयोग) से उसका स्वभावोदय होता है। बाहरी स्थिति आन्तरिक स्थिति को उत्तेजित कर आत्मा पर प्रभाव डाल सकती है, सीधा नहीं। शुद्ध या कर्म-मुक्त आत्मा पर बाहरी परिस्थिति का कोई भी असर नहीं होता। अशुद्ध या कर्म-बद्ध आत्मा पर ही उसका प्रभाव होता है। वह भी अशुद्धि की मात्रा के अनुपात से। शुद्धि की मात्रा बढ़ती है, बाहरी वातावरण का असर कम होता है। शुद्धि की

माया कम होती है, यहाँगी मायावरण हटा जाता है। परिस्थिति ही प्रधान होती तो बुद्ध और अमुक्त पदार्थ पर समान असर होता, किन्तु ऐसा नहीं होता है। परिस्थिति उत्तेजक है, कारक नहीं।

विजातीय सम्बन्ध विचारणा की दृष्टि में आत्मा व माय मर्यादित परिच्छ सम्बन्ध कम-बुद्धों का है। मर्यापयता का जो प्रभाव पड़ता है, वह दूरगामी का नहीं पड़ता। परिस्थिति दृग्मत्ता पड़ता है। यह कम की उपाधा पर आत्मा को प्रभावित नहीं कर सकती। उसकी बहुत कम-मपटता तब ही है। उसमें कर्म-मपटता प्रभावित होती है, फिर उसमें आत्मा। जो परिस्थिति कर्म-मपटता को प्रभावित कर मने, उसका अतथा पर कोई असर नहीं होता।

यहाँगी परिस्थिति मानुषिक दायी है। कम की मर्यादित परिस्थिति कहा जा सकता है। वही कम की मत्ता का स्वयम्भू-प्रमाण है।

## परिस्थिति

कान, श्रेय, स्वभाव, पुण्यमाय, निमित्त और कम की मह-स्थिति का नाम ही परिस्थिति है।

कान, श्रेय, स्वभाव, पुण्यमाय निमित्त और कम में ही सब कुछ होता है, यह एतासी-दृष्टिकोण निम्ना है।

कान, क्षय, स्वभाव, पुण्यमाय, निमित्त और कम में ही कुछ होता है, यह मातृ-दृष्टिकोण मग है।

चतुर्मात्र के जैन नाम में कान-मर्यादा, क्षय-मर्यादा, स्वभाव-मर्यादा, पुण्यमाय-मर्यादा और निमित्त-मर्यादा का जैना स्पष्ट विवेक या अनेकान्त-दर्शन है, जैसा कम-मर्यादा का नहीं रहा है। जो कुछ होता है, वह कम में ही होता है—ऐसा हीन माधारण हो गया है। यह एतान्तावाद मग नहीं है। आत्म-गुण का चित्तम कम में नहीं होता, कम के विलय में होता है। परिस्थितिवाद के एतात आक्षेप के प्रति जैन दृष्टि यह है—रोग देह ताल की स्थिति से ही पैदा नहीं होता, किन्तु देह-तान की स्थिति में कर्म की उत्तेजना (उत्थरण) होती है और उत्तेजित कर्म-बुद्धमन रोग पैदा करने हैं। इस प्रकार जितनी भी बाहरी परिस्थितियाँ हैं, वे सब कम-बुद्धमन में उत्तेजना लाती हैं। उत्तेजित तम-बुद्धमन आत्मा में विभिन्न प्रकार के पण्यतन लाते हैं। पण्यतन पदार्थ का स्वभाव-निद्र धम है। यह मयोग कृत होता है तब विभाव रूप होता है और यदि दग्ने के मयोग से नहीं होता, तब उसकी परिणति स्वाभाविक हो जाती है।

## कर्म की पाँद्गलिकता

अन्य दर्शन कम को जहाँ सम्कार या वासनारूप मानते हैं, वहाँ जैन-दर्शन

उसे पौद्गलिक मानता है। 'जिस वस्तु का जो गुण होता है, वह उसका विघातक नहीं बनता।' आत्मा का गुण उसके लिए आवरण, पारतन्त्र्य और दुःख का हेतु कैसे बने ?

कर्म जीवात्मा के आवरण, पारतन्त्र्य और दुःख का हेतु है, गुणों का विघातक है। इसलिए वह आत्मा का गुण नहीं हो सकता।

वेदी से मनुष्य बधता है। सुरापान से पागल बनता है। क्लोरोफार्म से बेभान बनता है। ये सब पौद्गलिक वस्तुएँ हैं। ठीक इसी प्रकार कर्म के सयोग से भी आत्मा की ये दशाएँ बनती हैं। इसलिए वह भी पौद्गलिक है। ये वेदी आदि बाहरी बन्धन अल्प सामर्थ्य वाली वस्तुएँ हैं। कर्म आत्मा के साथ चिपके हुए तथा अधिक सामर्थ्य वाले सूक्ष्म-स्कन्ध हैं। इसीलिए उनकी अपेक्षा कर्म-परमाणुओं का जीवात्मा पर गहरा और आन्तरिक प्रभाव पड़ता है।

शरीर पौद्गलिक है, उसका कारण कर्म है। इसलिए वह भी पौद्गलिक है। पौद्गलिक कार्य का समवायी कारण पौद्गलिक होता है। मिट्टी भौतिक है तो उससे बनेवाला पदार्थ भौतिक ही होगा।

आहार आदि अनुकूल सामग्री से सुखानुभूति और शस्त्र-प्रहार आदि से दुःखानुभूति होती है। आहार और शस्त्र पौद्गलिक है, इसी प्रकार सुख-दुःख के हेतुभूत कर्म भी पौद्गलिक हैं।

बन्ध की अपेक्षा जीव और पुद्गल अभिन्न हैं—एकमेक है। लक्षण की अपेक्षा वे भिन्न हैं। जीव चेतन है और पुद्गल अचेतन, जीव अमूर्त है और पुद्गल मूर्त।

इन्द्रिय के विषय स्पर्श आदि मूर्त है। उमको भोगनेवाली इन्द्रिया मूर्त है। उनसे होनेवाला सुख-दुःख मूर्त है। इसलिए उनके कारण-भूत कर्म भी मूर्त हैं।<sup>१</sup>

मूर्त ही मूर्त को स्पर्श करता है। मूर्त ही मूर्त से बधता है। अमूर्त जीव मूर्त कर्मों को अवकाश देता है। वह उन कर्मों से अवकाश-रूप हो जाता है।<sup>१</sup>

गीता, उपनिषद् आदि में अच्छे-बुरे कार्यों को जैसे कर्म कहा है, वैसे जैन-दर्शन में कर्म-शब्द क्रिया का वाचक नहीं है। उसके अनुसार वह (कर्म-शब्द) आत्मा पर लगे हुए सूक्ष्म पौद्गलिक पदार्थ का वाचक है।

आत्मा की प्रत्येक सूक्ष्म और स्थूल मानसिक, वाचिक और कायिक प्रवृत्ति

१, २ पचास्तिकाय, १४१, १४२

जम्हा कम्मस्स फल, विसय फासेहिं भुज्जे णियय ।

जीवेण सुह दुक्ख, तम्हा कम्माणि मुत्ताणि

मुत्तो कासदि मुत्त, मुत्तो मुत्तेण बधमणुहवदि ।

जीवो मुत्ति विरहिदो, गाहिद तेतेदि उग्गहदि



११

१२

१३

१४

१५

१६

भगवान्—वीर्य से ।

गौतम—वीर्य किससे उत्पन्न होता है ?

भगवान्—शरीर से ।

गौतम—शरीर किससे उत्पन्न होता है ?

भगवान्—जीव से ।<sup>१</sup>

तात्पर्य यह है कि जीव शरीर का निर्माता है । क्रियात्मक वीर्य का साधन शरीर है । शरीरधारी जीव ही प्रमाद और योग के द्वारा कर्म (काक्षा-मोहनीय) का बन्ध करता है । स्थानाग और प्रज्ञापना में कर्मबन्ध के क्रोध, मान, माया और लोभ—ये चार कारण बतलाए हैं ।<sup>२</sup>

वध

माकदिक-पुत्र ने पूछा—“भगवन् ! भाव-वध कितने प्रकार का है ?”

भगवान् ने कहा—“माकदिक-पुत्र ! भाव-वध दो प्रकार का है—

१ मूल-प्रकृति-वध ।

२ उत्तर-प्रकृति-वध ।”<sup>३</sup>

वध आत्मा और कर्म के सम्बन्ध की पहली अवस्था है । वह चार प्रकार की है—

१ प्रकृति ।

२ स्थिति ।

३ अनुभाग ।

४ प्रदेश ।

१ प्रदेश

वन्ध का अर्थ है—आत्मा और कर्म का सयोग और कर्म का निर्माण—व्यवस्थाकरण ।<sup>४</sup> ग्रहण के समय कर्म-पुद्गल अविभक्त होते हैं । ग्रहण के पश्चात् वे आत्मप्रदेशों के साथ एकीभूत होते हैं । यह प्रदेश-वध (या एकीभाव की व्यवस्था) है ।

२ प्रकृति

वे कर्म-परमाणु कार्य-भेद के अनुसार आठ वर्गों में बट जाते हैं । इसका नाम प्रकृति-वध (स्वभाव-व्यवस्था) है । कर्म की मूल प्रकृतियाँ (स्वभाव) आठ हैं—१ ज्ञानावरण, २ दर्शनावरण, ३ वेदनीय, ४ मोहनीय, ५ आयुष्य,

१ भगवती, १।२।३४।

२ (क) ठण, ४।६२।

(ख) प्रज्ञापना, २३।१।२६०।

३ भगवती, १।८।३।

४ समावाओ, ४।५।

५ स्थानागवृत्ति, पत्र ३६५ वन्धनं—निर्माणम् ।

६ नाम, ७ गोत्र, ८ अन्तराय ।<sup>१</sup>

सक्षिप्त-विभाग—

१ ज्ञानावरण	(क) देशज्ञानावरण	(ख) सब-ज्ञानावरण
२ दर्शनावरण	(क) देश-दर्शनावरण	(ख) सर्व-दर्शनावरण
३ वेदनीय	(क) सात-वेदनीय	(ख) अमात-वेदनीय
४ मोहनीय	(क) दर्शन-मोहनीय	(ख) चारित्र-मोहनीय
५ आयुष्य	(क) अद्धायु	(ख) भवायु
६ नाम	(क) शुभ-नाम	(ख) अशुभ-नाम
७ गोत्र	(क) उच्च-गोत्र	(ख) नीच-गोत्र
८ अन्तराय	(क) प्रत्युत्पन्न-विनाशी	(ख) पिहित आगामीपथ <sup>२</sup>

३ स्थिति

यह काल-मर्यादा की व्यवस्था है। प्रत्येक कर्म आत्मा के साथ निश्चित समय तक ही रह सकता है। स्थिति पकने पर वह आत्मा से अलग जा पड़ता है। यह स्थिति-वध है।

४ अनुभाग

यह फलदान-शक्ति की व्यवस्था है। इसके अनुसार उन पुद्गलो में रस की तीव्रता और मदता का निर्माण होता है। यह अनुभाग-वध है।

वध के चारों प्रकार एक साथ ही होते हैं। कर्म की व्यवस्था के ये चारों प्रधान अंग हैं। आत्मा के साथ कर्म पुद्गलो के आश्लेष या एकीभाव की दृष्टि से 'प्रदेश-वध' सबसे पहला है। इसके होते ही उनमें स्वभाव-निर्माण, काल-मर्यादा और फलशक्ति का निर्माण हो जाता है। इसके बाद अमुक-अमुक स्वभाव, स्थिति और रस-शक्ति वाला पुद्गल-समूह अमुक-अमुक परिमाण में बंट जाता है। यह परिमाण-विभाग भी प्रदेश-वध है। वध के वर्गीकरण का मूल बिन्दु स्वभाव-निर्माण है। स्थिति और रस का निर्माण उसके साथ-साथ हो जाता है। परिमाण-विभाग इसका अन्तिम विभाग है।

कर्म स्वरूप और कार्य

इनमें चार कोटि की पुद्गल-वर्गणाएँ चेतना और आत्म-शक्ति की आवारक, विकारक और प्रतिरोधक हैं। चेतना के दो रूप हैं—

१ ज्ञान—जानना, वस्तु-स्वरूप का विमर्श करना।

२ दर्शन—साक्षात् करना, वस्तु का स्वरूप-ग्रहण।

१ प्रज्ञापना पद, २३।

२ कर्मों के विस्तृत विभाग के लिए देखें—परिणष्ट ३।

ज्ञान और दर्शन के आवारक पुद्गल क्रमश 'ज्ञानावरण' और 'दर्शनावरण' कहलाते हैं।

आत्मा को विकृत बनानेवाले पुद्गलों की सजा 'मोहनीय' है।

आत्म-शक्ति का प्रतिरोध करनेवाले पुद्गल अन्तराय कहलाते हैं। ये चार घात्य-कर्म हैं।

वेदनीय, नाम, गोत्र और आयु—ये चार अघात्य-कर्म हैं।

घात्य कर्म के क्षय के लिए आत्मा को तीव्र प्रयत्न करना होता है। ये चारो कर्म अशुभ ही होते हैं। इसके आशिक क्षय या उपशम से आत्मा का स्वरूप आशिक मात्रा में उदित होता है। इनके पूर्ण क्षय में आत्म-स्वरूप का पूर्ण विकास होता है।

वेदनीय, आयुष्य, नाम और गोत्र—ये चार कर्म शुभ और अशुभ दोनों प्रकार के होते हैं। अशुभ-कर्म अनिष्ट-संयोग और शुभ-कर्म इष्ट-संयोग के निमित्त बनते हैं। इन दोनों का जो सगम है, वह ससार है। पुण्य-परमाणु सुख-मुविधा के निमित्त बन सकते हैं, किन्तु उनसे आत्मा की मुक्ति नहीं होती। ये पुण्य और पाप—दोनों वन्धन हैं। मुक्ति इन दोनों के क्षय से होती है।

वेदनीय कर्म के दो प्रकार हैं—सात-वेदनीय और असात-वेदनीय। ये क्रमश सुखानुभूति और दुःखानुभूति के निमित्त बनते हैं। इनका क्षय होने पर अनन्त आत्मिक आनन्द का उदय होता है।

नाम-कर्म के दो प्रकार हैं—शुभ नाम और अशुभ नाम। शुभ नाम के उदय से व्यक्ति मुन्दर, आदेयवचन, यशस्वी और विशाल व्यक्तित्व वाला होता है तथा अशुभ नाम के उदय से इसके विपरीत होता है। इनके क्षय होने पर आत्मा अपने नैसर्गिक भाव—अमूर्तिक-भाव में स्थित हो जाता है। गोत्र कर्म के दो प्रकार हैं—उच्च गोत्र और नीच गोत्र। ये क्रमश उच्चता और नीचता, सम्मान और असम्मान के निमित्त बनते हैं। इनके क्षय से आत्मा अगुरु-लघु—पूर्ण-सम बन जाता है।

आयुष्य के दो प्रकार हैं—शुभ आयु, अशुभ आयु। ये क्रमश सुखी जीवन और दुःखी जीवन के निमित्त बनते हैं। इनके क्षय में आत्मा अ-मृत और अ-जन्मा बन जाता है।

ये चारो भवोपग्राही कर्म हैं। इनके परमाणुओं का वियोग मुक्ति होने के समय एक साथ होता है।

वध की प्रक्रिया

आत्मा में अनन्त वीर्य (सामर्थ्य) होता है। उसे लब्धिवीर्य कहा जाता है। यह शुद्ध आत्मिक सामर्थ्य है। इसका ब्रह्म जगत् में कोई प्रयाग नहीं होता। आत्मा का बहिर्-जगत् के साथ जो सम्बन्ध है, उसका माध्यम शरीर है। वह पुद्गल परमाणुओं का संगठित पुंज है। आत्मा और शरीर—इन दोनों के संयोग से जो

मायार्थ में ही होती है, उसे कर्मण-जीव या त्रिधात्मक प्रकृति कहा जाता है। शरीर-धारी जीव में यह भाव बनी रहती है। इसका द्वारा जीव में भावतात्मक या चैतन्य-प्रेक्षित त्रिधात्मक बनता जाता रहता है। कर्मण अर्थात् कर्मणुओं में भी होता है, विष्णु पर मन्त्रात्मक होता है। उसमें चैतन्य प्रेक्षित कर्मण नहीं होता। चेतन में कर्मण का प्रेरण मूल चैतन्य होता है। समस्त द्रव्य-द्रव्य-विशेष स्थिति का निर्माण होता है। शरीर तो आन्तरिक कर्मण द्वारा निर्मित कर्मण में बाहरी पोद्गति धारण मन्त्र-आपसी त्रिधा प्रतिधिया द्वारा परिवर्तन कर्मण होती है।

त्रिधात्मक कर्मण जनित कर्मण के द्वारा आत्मा और कर्म-परमाणुओं का मेलन होता है। इस प्रक्रिया का प्रारम्भ कहा जाता है।

आत्मा के माय मनुष्य कर्म-परमाणु कर्म रूप में परिवर्तित होते हैं। इस प्रक्रिया तो बंध कहा जाता है।

आत्मा और कर्म-परमाणु का फिर वियोग होता है। इस प्रक्रिया का विच्छेद कहा जाता है।

बन्ध-वियोग और विच्छेद के बीच ही स्थिति है। आत्मा के द्वारा बाहरी पोद्गति धारण शरीर में जाती है। विच्छेद के द्वारा ये फिर शरीर के बाहर पानी जाती है। कर्म-परमाणुओं के शरीर में आने और फिर में पाने जाने के बीच ही बन्ध को मेलन में बंध कहा जाता है।

शुभ और अशुभ परिणाम आत्मा की त्रिधात्मक प्रकृति के प्रवाह हैं। ये अजल रहते हैं। दोनों एक साथ नहीं, दोनों में से एक अवश्य रहता है।

कर्म-शाम्भ की भाषा में शरीर-नाम-कर्म के उदय-काल में चलता रहती है। उसी द्वारा कर्म-परमाणुओं का आवरण होता है। शुभ परिणति के समय शुभ और अशुभ परिणति के समय अशुभ कर्म-परमाणुओं का आवरण होता है।<sup>१</sup>

कर्म कौन बाधता है ?

आत्म के कर्म का बंध नहीं होता। पूर्व-कर्म से बंधा हुआ जीव ही नए कर्मों का बंध करता है।<sup>२</sup>

मोह-कर्म के उदय में जीव राग-द्वेष में परिणत होता है तब वह अशुभ कर्मों का बंध करता है।<sup>३</sup>

१ (क) भगवती, ८।६।

(ख) स्वामी कर्तव्यसाधुप्रेक्षा, ८१

मनवयसायजीवा जीवपक्षाण कदण विसेसा ।

मोहोदएणाज्जा मिज्जा विष आसया होति ॥

२ प्रभाषा, २३।१।२६२।

३ भगवती, ६।



बोले—भगवन् ! जीवो के किये हुए पाप-कर्मों का परिपाक पापकारी होता है ?

भगवान्—कालोदायी ! होता है ।

कालोदायी—भगवन् ! यह कैसे होता है ?

भगवान्—कालोदायी ! जैसे कोई पुरुष मनोज्ञ, स्थालीपाक-शुद्ध (परिपक्व) अठारह प्रकार के व्यजनो से परिपूर्ण विषयुक्त भोजन करता है, वह (भोजन) आपातभद्र (खाते समय अच्छा) होता है, किन्तु ज्यो-ज्यो उसका परिणमन होता है, त्यो-त्यो उसमे दुर्गन्ध पैदा होती है—वह परिणाम-भद्र नहीं होता । कालोदायी ! इसी प्रकार प्राणातिपात यावत् मिथ्यादर्शनशल्य (अठारह प्रकार के पाप-कर्म) आपातभद्र और परिणाम-विरस होते हैं । कालोदायी ! इस प्रकार पाप-कर्म पाप-विपाक वाले होते हैं ।

कालोदायी—भगवन् ! जीवो के किए हुए कल्याण-कर्मों का परिपाक कल्याणकारी होता है ?

भगवान्—कालोदायी ! होता है ।

कालोदायी—भगवन् ! कैसे होता है ?

भगवान्—कालोदायी ! जैसे कोई पुरुष मनोज्ञ, स्थालीपाक शुद्ध (परिपक्व), अठारह प्रकार के व्यजनो से परिपूर्ण, औषध-मिश्रित भोजन करता है, वह आपातभद्र नहीं लगता, किन्तु ज्यो-ज्यो उसका परिणमन होता है, त्यो-त्यो उसमे सुरूपता, सुवर्णता और सुखानुभूति उत्पन्न होती है । वह परिणाम भद्र होता है । कालोदायी ! इसी प्रकार प्राणातिपात-विरति यावत् मिथ्यादर्शन-शल्य-विरति आपातभद्र नहीं लगती किन्तु परिणाम-भद्र होती है । कालोदायी ! इस प्रकार कल्याण कर्म कल्याण-विपाक वाले होते हैं ।<sup>१</sup>

कर्म के उदय से क्या होता है ?

१ ज्ञानावरण के उदय से जीव ज्ञातव्य विषय को नहीं जानता, जिज्ञासु होने पर भी नहीं जानता । जानकर भी नहीं जानता—पहले जानकर फिर नहीं जानता । उसका ज्ञान आवृत हो जाता है । इसके अनुभाव दस हैं—श्रोत्रावरण, श्रोत्र-विज्ञानावरण, नेत्रावरण, नेत्र-विज्ञानावरण, घ्राणावरण, घ्राण-विज्ञानावरण, रसावरण, रस-विज्ञानावरण, स्पर्शावरण, स्पर्श-विज्ञानावरण ।

२ दर्शनावरण के उदय से जीव द्रष्टव्य-विषय को नहीं देखता, देखने का इच्छुक होने पर भी नहीं देखता । उसका दर्शन आच्छन्न हो जाता है । इसके अनुभाव नौ हैं—निद्रा, निद्रा-निद्रा, प्रचला, प्रचला-प्रचला, स्त्यानद्धि, चक्षु-

दर्शनावरण, अचक्षु-दर्शनावरण, अवधि-दर्शनावरण, केवल-दर्शनावरण ।

३ क—सातवेदनीय कर्म के उदय से जीव सुख की अनुभूति करता है । इसके अनुभाव आठ हैं—मनोज्ञ शब्द, मनोज्ञ रूप, मनोज्ञ गन्ध, मनोज्ञ रस, मनोज्ञ स्पर्श, मन सुखता, वाक्-सुखता, काय-सुखता ।

(ख) असातवेदनीय कर्म के उदय से जीव दुःख की अनुभूति करता है । इसके अनुभाव आठ हैं—अमनोज्ञ शब्द, अमनोज्ञ रूप, अमनोज्ञ रस, अमनोज्ञ गन्ध, अमनोज्ञ स्पर्श, मनोदुःखता, वाक्-दुःखता, काय-दुःखता ।

४ मोह-कर्म के उदय से जीव मिथ्यादृष्टि और चारित्रहीन बनता है । इसके अनुभाव पाच हैं—सम्यक्त्व वेदनीय, मिथ्यात्व-वेदनीय, सम्यग्-मिथ्यात्व-वेदनीय, कषाय-वेदनीय, नोकषाय-वेदनीय ।

५ आयु-कर्म के उदय से जीव अमुक समय तक अमुक प्रकार का जीवन जीता है । इसके अनुभाव चार हैं—नैरयिकायु, तिर्यञ्चायु, मनुष्यायु, देवायु ।

६ क—शुभनाम कर्म के उदय से जीव शारीरिक और वाचिक उत्कर्ष पाता है । इसके अनुभाव चौदह हैं—इष्ट शब्द, इष्ट रूप, इष्ट गन्ध, इष्ट रस, इष्ट स्पर्श, इष्ट गति, इष्ट स्थिति, इष्ट लावण्य, इष्ट यश कीर्ति, इष्ट उत्थान—कर्म-बल-वीर्य-पुरुषकार-पराक्रम, इष्ट स्वरता, कान्त स्वरता, प्रिय स्वरता, मनोज्ञ स्वरता ।

ख—अशुभ नाम-कर्म के उदय से जीव शारीरिक और वाचिक अपकर्ष पाता है । इसके अनुभाव चौदह हैं—अनिष्ट शब्द, अनिष्ट रूप, अनिष्ट गन्ध, अनिष्ट रस, अनिष्ट स्पर्श, अनिष्ट गति, अनिष्ट स्थिति, अनिष्ट लावण्य, अनिष्ट यश कीर्ति, अनिष्ट उत्थान—कर्म-बल-वीर्य-पुरुषकार-पराक्रम, अनिष्ट स्वरता, हीन स्वरता, दीन स्वरता, अमनोज्ञ स्वरता ।

७ क—उच्च-गोत्र-कर्म के उदय से जीव विशिष्ट बनता है । इसके अनुभाव आठ हैं—जाति-विशिष्टता, कुल-विशिष्टता, बल-विशिष्टता, रूप-विशिष्टता, तपो-विशिष्टता, श्रुत-विशिष्टता, लाभ-विशिष्टता, ऐश्वर्य-विशिष्टता ।

ख—नीच-गोत्र-कर्म के उदय से जीव हीन बनता है । इसके अनुभाव आठ हैं—जाति-विहीनता, कुल-विहीनता, बल-विहीनता रूप-विहीनता, तपो-विहीनता, श्रुत-विहीनता, लाभ-विहीनता, ऐश्वर्य-विहीनता ।

८ अन्तराय कर्म के उदय से वर्तमान लब्ध वस्तु का विनाश और लभ्य वस्तु के आगामी-पथ का अवरोध होता है । इसके अनुभाव पाच हैं—दानान्तराय, लाभान्तराय, भोगान्तराय, उपभोगान्तराय, वीर्यान्तराय ।

## फल की प्रक्रिया

कर्म जड़—अचेतन है तब वह जीव को नियमित फल कैसे दे सकता है ? यह



प्रश्न न्याय-दर्शन के प्रणेता गौतम ऋषि के 'ईश्वर' के अभ्युपगम का हेतु बना। इसीलिए उन्होंने ईश्वर को कर्म-फल का नियन्ता बताया, जिसका उल्लेख कुछ पहले किया जा चुका है। जैन-दर्शन कर्म-फल का नियमन करने के लिए ईश्वर को आवश्यक नहीं समझता। कर्म-परमाणुओं में जीवात्मा के सम्बन्ध से एक विशिष्ट परिणाम होता है। वह द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, भव, गति, स्थिति, पुद्गल-परिणाम आदि उदयानुकूल सामग्री से विपाक-प्रदर्शन में समर्थ हो जीवात्मा के सत्कारो को विकृत करता है, उससे उनका फलोपभोग होता है। सही अर्थ में आत्मा अपने किये का अपने आप फल भोगता है, कर्म परमाणु सहकारी या सचेतक का कार्य करते हैं। विप और अमृत, अपथ्य और पथ्य भोजन को कुछ भी ज्ञान नहीं होता फिर भी आत्मा का संयोग या उनकी वैसी परिणति हो जाती है। उनका परिपाक होते ही खानेवाले को इष्ट या अनिष्ट फल मिल जाता है। विज्ञान के क्षेत्र में परमाणु की विचित्र शक्ति और उसके नियमन के विविध प्रयोगों के अध्ययन के बाद कर्मों की फलदान शक्ति के बारे में कोई सन्देह नहीं रहता।

## उदय

उदय का अर्थ है—काल-मर्यादा का परिवर्तन। वस्तु की पहली अवस्था की काल-मर्यादा पूरी होती है—यह उसका अनुदय है। दूसरी की काल-मर्यादा का आरम्भ होता है—वह उमका उदय है। वध हुए कर्म-पुद्गल अपना कार्य करने में समर्थ हो जाते हैं, तब उनके निषेक<sup>१</sup> (कर्म-पुद्गलों की एक काल में उदय होने योग्य रचना-विशेष) प्रकट होने लगते हैं, वह उदय है।

कर्म का उदय दो प्रकार का होता है—

- १ प्राप्त-काल कर्म का उदय।
- २ अप्राप्त-काल कर्म का उदय।

कर्म का वध होते ही उसमें विपाक-प्रदर्शन की शक्ति नहीं हो जाती। वह निश्चित अवधि के पश्चात् ही पैदा होती है। कर्म की यह अवस्था अवाधा कहलाती है। उस समय कर्म का अवस्थान-मात्र होता है किन्तु उसका कर्तृत्व प्रकट नहीं होता। इसलिए वह कर्म का अवस्थान काल है। अवाधा का अर्थ है—अन्तर। वध और उदय के अन्तर का जो काल है, वह अवाधकाल है।<sup>२</sup>

अवाधकाल के द्वारा स्थिति के दो भाग होते हैं—

- १ अवस्थानकाल
- २ अनुभव या निषेक-काल।

१ भगवती, ६।३।२३६ वृत्ति—कर्म-निषेको नाम कम-दलिकस्य अनुभवनाथं रचनाविशेषः।

२ वही, वृत्ति—वाधा—कर्मण उदय, न वाधा अवाधा—कर्मणो वधस्योदयस्य चान्तरम्।

अवाधा काल के समय कोरा अवस्थान होता है, अनुभव नहीं। अनुभव अवाधाकाल पूरा होने पर होता है। जितना अवाधाकाल होता है, उतना अनुभव-काल से अवस्थान-काल अधिक होता है। अवाधा-काल को छोड़कर विचार किया जाए तो अवस्थान और निषेक या अनुभव—ये दोनों समकाल मर्यादा वाले होते हैं। चिरकाल और तीव्र अनुभाग वाले कर्म तपस्या के द्वारा विफल बना थोड़े समय में भोग लिए जाते हैं। आत्मा शीघ्र उज्ज्वल बन जाती है।

काल-मर्यादा पूर्ण होने पर कर्म का वेदन या भोग प्रारम्भ होता है। वह प्राप्त काल उदय है। यदि स्वाभाविक पद्धति से ही कर्म उदय में आये तो आकस्मिक घटनाओं की सम्भावना तथा तपस्या की प्रयोजकता ही नष्ट हो जाती है। किन्तु अपवर्तना के द्वारा कर्म की उदीरणा या अप्राप्त काल उदय होता है। इसलिए आकस्मिक घटनाएँ भी सिद्धान्त के प्रति सन्देह पैदा नहीं करती। तपस्या की सफलता का भी यही हेतु है।

सहेतुक और निर्हेतुक उदय—

कर्म का परिपाक और उदय अपने आप भी होता है और दूसरे के द्वारा भी। सहेतुक भी होता है और निर्हेतुक भी। कोई बाहरी कारण नहीं मिला, क्रोध-वेदनीय-पुद्गलो के तीव्र विपाक से अपने आप क्रोध आ गया—यह उनका निर्हेतुक उदय है।<sup>१</sup> इसी प्रकार हास्य,<sup>२</sup> भय, वेद (विकार) और कषाय के पुद्गलो का भी दोनों प्रकार का उदय होता है।<sup>३</sup>

अपने आप उदय में आने वाले कर्म के हेतु

गति-हेतुक उदय—नरक गति में असात (असुख) का उदय तीव्र होता है। यह गति-हेतुक विपाक-उदय है।

स्थिति-हेतुक-उदय—मोहकर्म की सर्वोत्कृष्ट स्थिति में मिथ्यात्व मोह का तीव्र उदय होता है। यह स्थिति-हेतुक विपाक-उदय है।

भवहेतुक-उदय—दर्शनावरण (जिसके उदय से नीद आती है) सबके होता है, फिर भी नीद मनुष्य और तिर्यच दोनों को आती है, देव और नरक को नहीं आती। यह भव (जन्म) हेतुक-विपाक-उदय है।

गति-स्थित और भय के निमित्त से कई कर्मों का अपने आप विपाक-उदय हो आता है।

१ ठाण, ४।७६—वृत्ति पत्त १८२—अपत्तिवृत्ति—आक्रोशादिकारणनिरपेक्ष केवल श्रोत्रवेदनीयोदयात् यो भवति सोऽप्रतिष्ठित ।

२ वही, ४ ।

३ वही, ४।७५-७६

दूसरो द्वारा उदय में आनेवाले कर्म के हेतु

पुद्गल-हेतुक-उदय—किसी ने पत्थर फेंका, चोट लगी, असात का उदय हो आया—यह दूसरो के द्वारा किया हुआ असात-वेदनीय का पुद्गल-हेतुक-विपाक-उदय है।

किसी ने गाली दी, क्रोध आ गया—यह क्रोध-वेदनीय-पुद्गलो का सहेतुक विपाक-उदय है।

पुद्गल-परिणाम के द्वारा होनेवाला उदय—भोजन किया, वह पचा नहीं, अजीर्ण हो गया। उससे रोग पैदा हुआ, यह असात-वेदनीय का विपाक-उदय है।

मदिरा पी, उन्माद छा गया—ज्ञानावरण का विपाक-उदय हुआ। यह पुद्गल परिणाम हेतुक-विपाक-उदय है।

इस प्रकार अनेक हेतुओं से कर्मों का विपाक-उदय होता है।<sup>१</sup> अगर ये हेतु नहीं मिलते तो उन कर्मों का विपाक-रूप में उदय नहीं होता। उदय का एक दूसरा प्रकार और है। वह है प्रदेश-उदय। इसमें कर्म-फल का स्पष्ट अनुभव नहीं होता। यह कर्म-वेदन की अस्पष्टानुभूति वाली दशा है। जो कर्म-बन्ध होता है, वह अवश्य भोगा जाता है।

गौतम ने पूछा—भगवन् ! किये हुए पाप-कर्म भोगे बिना नहीं छूटते, क्या यह सच है ?

भगवान्—हां, गौतम ! यह सच है।

गौतम—कैसे, भगवन् ?

भगवान्—गौतम ! मैंने दो प्रकार के कर्म बतलाए हैं—प्रदेश-कर्म और अनुभाग-कर्म। जो प्रदेश-कर्म हैं वे नियमत (अवश्य ही) भोगे जाते हैं। जो अनुभाग-कर्म हैं वे अनुभाग (विपाक) रूप में कुछ भोगे जाते हैं, कुछ नहीं भोगे जाते।<sup>२</sup>

पुण्य-पाप

मानसिक, वाचिक और कायिक क्रिया से आत्म-प्रदेशों में कम्पन होता है। उससे कर्म-परमाणु आत्मा की ओर खिंचते हैं।

क्रिया शुभ होती है तो शुभकर्म-परमाणु और वह अशुभ होती है तो अशुभकर्म

१ प्रज्ञापना, २३।१।२६३।

२ भगवती, १।४।४० वृत्ति—

प्रदेशा कर्मपुद्गला जीव प्रदेशेष्वेतप्रोता तद्रूप कम प्रदेशकर्म ।

अनुभाग तेषामेव कमप्रदेशानां सवेद्यमानता विषय रस तद्रूप कम अनुभाग-कर्म ।

परमाणु आत्मा से आ चिपकते हैं। पुण्य और पाप—दोनों विजातीय तत्त्व हैं। इसलिए ये दोनों आत्मा की परतन्त्रता के हेतु हैं। आचार्यों ने पुण्य कर्म की सोने और पाप-कर्म की लोहे की वेडी से तुलना की है।<sup>१</sup>

स्वतन्त्रता के इच्छुक मुमुक्षु के लिए ये दोनों हेतु हैं। मोक्ष का हेतु रत्नत्रयी (सम्यक्-ज्ञान, सम्यक्-दर्शन, सम्यक्-चारित्र्य) है। जो व्यक्ति इस तत्त्व को नहीं जानता वही पुण्य को उपादेय और पाप को हेतु मानता है। निश्चय-दृष्टि से ये दोनों हेतु हैं।<sup>२</sup>

पुण्य की हेतुता के बारे में जैन-परम्परा एकमत है। उसकी उपादेयता में विचार-भेद भी है। कई आचार्य उसे मोक्ष का परम्परा-हेतु मान वचित् उपादेय भी मानते हैं।<sup>३</sup> कई आचार्य उसे मोक्ष का परम्परा हेतु मानते हुए भी उपादेय नहीं मानते।

आचार्य कुन्दकुन्द ने पुण्य और पाप का आकर्षण करनेवाली विचारधारा को पर-समय माना है।<sup>४</sup>

योगीन्दु कहते हैं—“पुण्य से वैभव, वैभव से अहंकार, अहंकार से बुद्धि-नाश और बुद्धि-नाश से पाप होता है। इसलिए हमें वह नहीं चाहिए।”<sup>५</sup>

टीकाकार के अनुसार यह क्रम उन्हीं के लिए है, जो पुण्य की आकांक्षा- (निदान) पूर्वक तप तपने वाले हैं। आत्म-शुद्धि के लिए तप तपने वालों के अवाञ्छित पुण्य का आकर्षण होता है। उनके लिए यह क्रम नहीं है—वह उन्हें बुद्धि-विनाश की ओर नहीं ले जाता।<sup>६</sup>

पुण्य काम्य नहीं है। योगीन्दु के शब्दों में—“वे पुण्य किस काम के, जो राज्य देकर जीव को दुःख-परम्परा की ओर ढकेल दे। आत्म-दर्शन की खोज में लगा हुआ व्यक्ति मर जाए—यह अच्छा है, किन्तु आत्म-दर्शन के विमुख होकर पुण्य

१ परमात्मप्रकाश, २।५३।

२ पुरुषार्थसिद्धयुपाय, २।५३।

३ वही, २।११।

४ पचास्तिकाय, १६४-१६६, १७५।

५ परमात्मप्रकाश, २।६०

पुण्येण होई विह्वो, विह्वेण मओ मएण मझमोहो ।

मझमोहेण य पाव ता पुण्ण अम्ह मा होऊ ॥

६ वही, टीका, पृ० २०१, २०२

इद पूर्वोक्त पुण्य भेदाभेदरत्नत्रयाराधनारहितेन दृष्टश्रुतानुभूतभोगा-कांक्षारूपनिदानव-घ-परिणामसहितेन जीवेन यदुपार्जित पूर्वभवे तदेव मदमहंकार जनयति, बुद्धिविनाशश्च करोति न च पुन सम्यक्त्वादि गुणसहितम् ।

७ वही, २।६०

चाहे—वह अच्छा नहीं है।”

आत्म-साधना के क्षेत्र में पुण्य की सीधी उपादेयता नहीं है, इस दृष्टि से पूर्ण सामंजस्य है।

कुन्दकुन्दाचार्य ने शुद्ध-दृष्टि की अपेक्षा प्रतिक्रमण (आत्मालोचन), प्रायश्चित्त को पुण्यबन्ध का हेतु होने के कारण विप कहा है।<sup>१</sup>

आचार्य भिक्षु ने कहा है—“पुण्य की इच्छा करने से पाप का बन्ध होता है।” आगम कहते हैं—“इहलोक, परलोक, पूजा-श्लाघा आदि के लिए धर्म मत करो, केवल आत्म-शुद्धि के लिए धर्म करो।” यही बात वेदान्त के आचार्यों ने कही है कि “मोक्षार्थी को काम्य और निषिद्ध कर्म में प्रवृत्त नहीं होना चाहिए।”<sup>२</sup> क्योंकि आत्म-साधक का लक्ष्य मोक्ष होता है और पुण्य ससार भ्रमण के हेतु है। भगवान् महावीर ने कहा है—“पुण्य और पाप—इन दोनों के क्षय से मुक्ति मिलती है।”<sup>३</sup> “जीव शुभ और अशुभ कर्मों के द्वारा ससार में परिभ्रमण करता है।”<sup>४</sup> गीता भी यही कहती है—“बुद्धिमान् सुकृत और दुष्कृत दोनों को छोड़ देता है।”<sup>५</sup> अभयदेव सूरि ने आसव, बन्ध, पुण्य और पाप को ससार-भ्रमण का हेतु कहा है। आचार्य भिक्षु ने इसे इस प्रकार समझाया है—“पुण्य से भोग मिलते हैं। जो पुण्य की इच्छा करता है, वह भोगों की इच्छा करता है। भोग की इच्छा से ससार बढ़ता है।”<sup>६</sup>

इसका निगमन यह है कि अयोगी-अवस्था (पूर्ण-समाधि-दशा) से पूर्व सत्प्रवृत्ति के साथ पुण्य-बन्ध अनिवार्य रूप से होता है। फिर भी पुण्य की इच्छा से कोई भी सत्प्रवृत्ति नहीं करनी चाहिए। प्रत्येक सत्प्रवृत्ति का लक्ष्य होना चाहिए—मोक्ष—आत्म-विकास। भारतीय दर्शनों का वही चरम लक्ष्य है। लौकिक

१ परमात्मप्रकाश २।१७, ५८

२ समयसार, ३० मोक्षाधिकार।

३ नवपदाथ चौपई ७२

४ दसवेआलय, ६।४

५ वेदान्त सार, पृ० ४

मोक्षार्थी न प्रवर्तते तत्र काम्यनिषिद्धयो

काम्यानि—स्वर्गादीष्टसाधनानि ज्योतिष्टोमादीनि, निषिद्धानि—नरकाद्यनिष्टसाधनानि ब्राह्मणहन्नादीनि।

६ उत्तररत्नमण्डि, २१।२४

७ वही, १०।१५

८ गीता, २।५०

९ नवपदाथ चौपई, ६०

जिण पुण्य तणी वाछा करी, तिण वाच्छ्या काम ने भोग।

समार वघै कामभोग स्यू पामै जम-मरण ने सोग॥

अभ्युदय धर्म का आनुसंगिक फल है—धर्म के साथ अपने आप फलनेवाला है। यह शाश्वतिक या चरम लक्ष्य नहीं है। इसी सिद्धान्त को लेकर कई व्यक्ति भारतीय दर्शनो पर यह आक्षेप करते हैं कि उन्होंने लौकिक अभ्युदय की नितान्त उपेक्षा की, पर सही अर्थ में बात यह नहीं है। सामाजिक व्यक्ति अभ्युदय की उपेक्षा कर ही कैसे सकते हैं। यह सच है कि भारतीय एकान्त-भौतिकता से बहुत बचे हैं। उन्होंने प्रेय और श्रेय को एक नहीं माना।<sup>१</sup> अभ्युदय को ही सब कुछ मानने वाले भौतिकवादियो ने युग को कितना जटिल बना दिया, इसे कौन अनुभव नहीं करता।

## मिश्रण नहीं होता

पुण्य और पाप के परमाणुओं के आकर्षण-हेतु अलग-अलग हैं। एक ही हेतु से दोनों के परमाणुओं का आकर्षण नहीं होता। आत्मा के परिणाम या तो शुभ होते हैं या अशुभ। किन्तु शुभ और अशुभ दोनों एक साथ नहीं होते।

## कोरा पुण्य

कई आचार्य पाप-कर्म का विकर्षण किए बिना ही पुण्य-कर्म का आकर्षण होना मानते हैं। किन्तु यह चिन्तनीय है। प्रवृत्ति मात्र में आकर्षण और विकर्षण दोनों होते हैं। श्वेताम्बर आगमो में इसका पूर्ण समर्थन मिलता है।

गौतम ने पूछा—भगवन् ! श्रमण को वदन करने से क्या लाभ होता है ?

भगवान् ने कहा—गौतम ! श्रमण को वदन करनेवाला नीच-गोत्र कर्म को खपाता है और उच्च-गोत्र-कर्म का बन्ध करता है।<sup>२</sup> यहा एक शुभ प्रवृत्ति से पाप-कर्म का क्षय और पुण्य-कर्म का बन्ध—इन दोनों कार्यों की निष्पत्ति मानी गई है। तर्क-दृष्टि से भी यह मान्यता अधिक सगत लगती है।

## धर्म और पुण्य

जैन दर्शन में धर्म और पुण्य—ये दो पृथक् तत्त्व हैं। शाब्दिक-दृष्टि से पुण्य शब्द धर्म के अर्थ में भी प्रयुक्त होता है, किन्तु तत्त्व-मीमांसा में ये कभी एक नहीं होते। धर्म आत्मा की राग-द्वेषहीन परिणति है<sup>३</sup> और पुण्य शुभकर्ममय पुद्गल

१ कठोपनिषद्, १।२।१

अन्यच्छ्रेयोऽन्यदुतैव प्रेयस्ते उभे नानार्थे पुरुष सिनीत ।

तयो श्रेय आददानस्य साधुर्भवति हीयतेऽपि उ प्रेयो वृणीते ॥

२ उत्तरजज्ञयणाणि, २६।१०

३ वत्युसहावो धम्मो, धम्मो जो सो समोत्ति णिदिदुट्ठो ।

मोहवधोहविहीणो, परिणामो ग्रप्पणो धम्मो ॥

है ।<sup>१</sup> दूसरे शब्दों में—धर्म आत्मा का पर्याय है और पुण्य पुद्गल का पर्याय है ।

दूसरी बात—निर्जरा-धर्म सत्क्रिया है और पुण्य उसका फल है ।<sup>२</sup>

तीसरी बात—धर्म आत्म-शुद्धि—(आत्म-मुक्ति) का साधन है<sup>३</sup> और पुण्य आत्मा के लिए बन्धन है ।<sup>४</sup>

अधर्म और पाप की भी यही स्थिति है । ये दोनों धर्म और पुण्य के ठीक प्रतिपक्षी हैं । जैसे सत्प्रवृत्तिरूप धर्म के साहचर्य में पुण्य की उत्पत्ति होती है, वैसे अधर्म और पाप के साहचर्य से पाप की उत्पत्ति होती है । पुण्य-पाप फल हैं । जीव की अच्छी या बुरी प्रवृत्ति में उसके साथ चिपटनेवाले पुद्गल हैं और ये दोनों धर्म और अधर्म के लक्षण हैं—गमक हैं ।

जीव की क्रिया दो भागों में विभक्त होती है—धर्म या अधर्म, सत् या असत् । अधर्म से आत्मा के सत्कार विकृत होते हैं, पाप का बन्ध होता है । धर्म से आत्म-शुद्धि होती है और उसके साथ-साथ पुण्य का बन्ध होता है । पुण्य-पाप कर्म का ग्रहण होना या न होना आत्मा के अधःपवसाय—परिणाम पर निर्भर है ।<sup>५</sup> शुभयोग तपस्या-धर्म है और वही शुभयोग पुण्य का साधन है ।<sup>६</sup> अनुकम्पा, क्षमा, सराग-मयम, अल्प-परिग्रह, योग-ऋजुता आदि-आदि पुण्य-बन्ध के हेतु हैं ।<sup>७</sup> ये सत्प्रवृत्ति रूप होने के कारण धर्म हैं ।

सिद्धान्त चक्रवर्ती नेमिचन्द्राचार्य ने शुभभावयुक्त जीव को पुण्य और अशुभभावयुक्त जीव को पाप कहा है ।<sup>८</sup> अहिंसा आदि व्रतों का पालन करना शुभोपयोग है । इसमें प्रवृत्त जीव के शुभ कर्म का जो बन्ध होता है, वह पुण्य

१ प्रशमरतिप्रकरण, गाथा २१६

पुद्गलकर्म शुभ यत्, तत् पुण्यमिति जिनशासने दृष्टम् ।

२ भगवती, १।७ वृत्ति

धर्म श्रुतचारित्रलक्षण, पुण्य तात्फलभूत शुभवगम् ।

३ जैन सिद्धान्त दीपिका, ८।३

आत्मशुद्धिसाधन धर्म ।

४ समयसार, गाथा १४६

सौवर्ण्यं पि निमलं, वधदि बालायस पि जाह पुरिस ।

वधदि एय जीव, सुहमसुह वा वद वग्ग ॥

५ प्रज्ञापना पद २२, वृत्ति—

पुण्यपापकर्मोपादानानुपादानयोरध्यवसायानुरोधित्वात् ।

६ सूत्रकृतांग २।५।१७, वृत्ति—

योग श्रुत् पुण्यास्रवस्तु पापस्य तद्विपर्यास ।

७ भगवती, ८।२

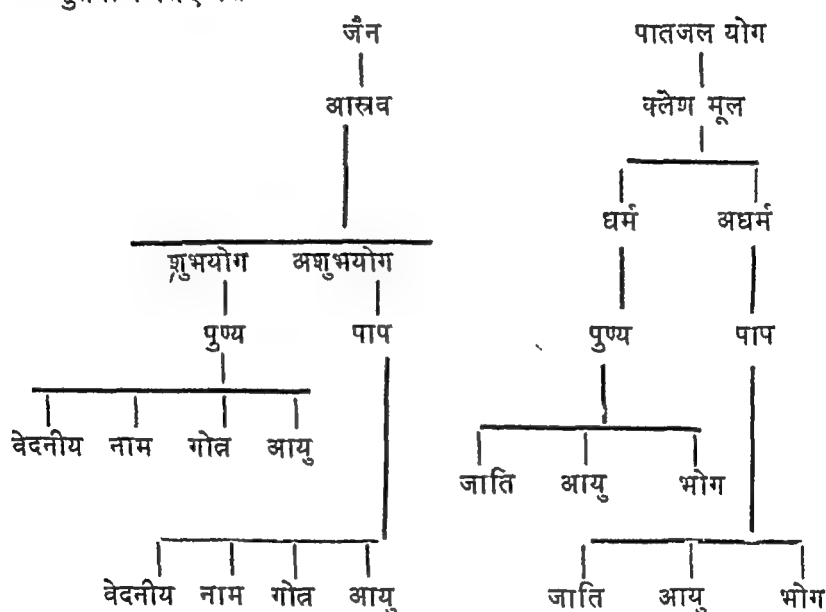
८ द्रव्यसंग्रह, ३८

है। अभेदोपचार से पुण्य के कारणभूत शुभोपयोग प्रवृत्त जीव को ही पुण्यरूप कहा गया है।

कही-कही पुण्य-हेतुक सत्प्रवृत्तियों को भी पुण्य कहा गया है। यह कारण मे कार्य का उपचार, विवक्षा की विचित्रता अथवा सापेक्ष-दृष्टिकोण है।

योगसूत्र के अनुसार भी पुण्य की उत्पत्ति धर्म के साथ ही होती है। जैसे— धर्म और अधर्म—ये क्लेशमूल हैं। इन मूलसहित क्लेशाशय का परिपाक होने पर उनके तीन फल होते हैं—जाति, आयु और भोग। ये दो प्रकार के हैं—सुखद और दुःखद। जिनका हेतु पुण्य होता है, वे सुखद और जिनका हेतु पाप होता है, वे दुःखद होते हैं।<sup>१</sup>

तुलना के लिए देखें—



पुरुषार्थ भाग्य को बदल सकता है

वर्तमान की दृष्टि से पुरुषार्थ अवन्ध्य कभी नहीं होता। अतीत की दृष्टि से उसका महत्त्व है भी और नहीं भी। वर्तमान का पुरुषार्थ अतीत के पुरुषार्थ से दुर्बल होता है तो वह अतीत के पुरुषार्थ को अन्यथा नहीं कर सकता। वर्तमान का पुरुषार्थ अतीत के पुरुषार्थ से प्रबल होता है तो वह अतीत के पुरुषार्थ को अन्यथा भी कर सकता है।

१ पातञ्जलयोग, २।१४

मतिमूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगा ।  
ते आह्लादपरितापफला पुण्यापुण्यहेतुत्वात् ।



कर्म की बन्धन और उदय—ये दो ही अवस्थाएँ होती तो बर्णों का बन्ध होता और चेतना के बाद वे विविध हो आत्मा में अलग हो जाते। परिवर्तन की कोई अवज्ञान नहीं मिला। कर्म की अवस्थाएँ इन दो के अनिवार्य और भी हैं—

१ अपवर्तन के द्वारा कर्म-स्थिति का अन्वीकरण (स्थिति-घात) और रस का मन्वीकरण (रस-घात) होता है।

२ उद्वर्तना के द्वारा कर्म-स्थिति का धीर्धीकरण और रस का तीव्रीकरण होता है।

३ उदीरणा के द्वारा लम्बे समय के बाद तीव्र भाव से उदय में जानेवाले कर्म तत्त्वान और मन्द-भाव में उदय में आ जाते हैं।

४ एक कर्म शुभ होता है और उमका विपाक भी शुभ होता है। एक कर्म अशुभ होता है, उमका विपाक अशुभ होता है। एक कर्म अशुभ होता है और उमका विपाक भी अशुभ होता है। जो कर्म शुभ रूप में ही बधता है और शुभ रूप में ही उदित होता है, वह शुभ और शुभ विपाक वाला होता है। जो कर्म शुभ रूप में बधता है और अशुभ रूप में उदित होता है, वह शुभ और अशुभ विपाक वाला होता है। जो कर्म अशुभ रूप में बधता है और अशुभ रूप में उदित होता है, वह अशुभ और अशुभ-विपाक वाला होता है। जो कर्म अशुभ रूप में बधता है और अशुभ रूप में ही उदित होता है, वह अशुभ और अशुभ-विपाक वाला है। कर्म के बध और उदय में जो यह अन्तर आता है, उसका कारण सक्रमण (बधमान कर्म में कर्मन्तर का प्रवेश) है।

जिस अध्यवसाय में जीव कर्म-प्रकृति का बन्ध करता है, उसकी तीव्रता के कारण वह पूर्ववद्ध मजातीय प्रकृति के दलिको को बध्यमान प्रकृति के दलिको के साथ सन्नान्त कर देता है, परिणत या परिवर्तित कर देता है—वह सक्रमण है।

सक्रमण के चार प्रकार हैं—१ प्रकृति-सक्रम, २ स्थिति-सक्रम, ३ अनुभाव-सक्रम, ४ प्रदेश-सक्रम।

प्रकृति-सक्रम से पहले बधी हुई प्रकृति (कर्म-स्वभाव) वर्तमान में बधने वाली प्रकृति के रूप में बदल जाती है। इसी प्रकार स्थिति, अनुभाव और प्रदेश का परिवर्तन होता है।

अपवर्तन, उद्वर्तन, उदीरणा और सक्रमण—ये चारों उदयावलिका (उदय क्षण) के बहिर्भूत कर्म-पुद्गलो के ही होते हैं। उदयावलिका में प्रविष्ट कर्म-पुद्गल के उदय में कोई परिवर्तन नहीं होता। अनुदित कर्म के उदय में परिवर्तन होता

है। पुरुषार्थ के सिद्धान्त का यही ध्रुव आधार है। यदि यह नहीं होता तो कोरा नियतिवाद ही होता।

आत्मा स्वतन्त्र है या कर्म के अधीन ?

कर्म की मुख्य दो अवस्थाएँ हैं—बन्ध और उदय। दूसरे शब्दों में ग्रहण और फल। “कर्म ग्रहण करने में जीव स्वतन्त्र है और उसका फल भोगने में परतन्त्र। जैसे कोई व्यक्ति वृक्ष पर चढ़ता है, वह चढ़ने में स्वतन्त्र है—इच्छानुसार चढ़ता है। प्रमादवश गिर जाए तो वह गिरने में स्वतन्त्र नहीं है।”<sup>१</sup> इच्छा से गिरना नहीं चाहता, फिर भी गिर जाता है, इसलिए गिरने में परतन्त्र है। इसी प्रकार विष खाने में स्वतन्त्र है और उसका परिणाम भोगने में परतन्त्र। एक रोगी व्यक्ति भी गरिष्ठ से गरिष्ठ पदार्थ खा सकता है, किन्तु उसके फलस्वरूप होनेवाले अजीर्ण से नहीं बच सकता। कर्म-फल भोगने में जीव स्वतन्त्र नहीं है, यह कथन प्रायिक है। कहीं-कहीं जीव उसमें स्वतन्त्र भी होते हैं। जीव और कर्म का सघर्ष चलता रहता है।<sup>२</sup> जीव के काल आदि लब्धियों की अनुकूलता होती है, तब वह कर्मों को पछाड़ देता है और कर्मों की बहुलता होती है, तब जीव उनसे दब जाता है। इसलिए यह मानना होता है कि कहीं जीव कर्म के अधीन है और कहीं कर्म जीव के अधीन।

कर्म दो प्रकार के होते हैं—

१ निकाचित—जिनका विपाक अन्यथा नहीं हो सकता।

२ दलिक—जिनका विपाक अन्यथा भी हो सकता है।

दूसरे शब्दों में—१ निरूपक्रम—इसका कोई प्रतिकार नहीं होता, इसका उदय अन्यथा नहीं हो सकता। २ सोपक्रम—यह उपचार-साध्य होता है।

निकाचित कर्मोदय की अपेक्षा जीव कर्म के अधीन ही होता है। दलिक की अपेक्षा दोनों बातें हैं—जहाँ जीव उसको अन्यथा करने के लिए कोई प्रयत्न नहीं करता, वहाँ वह उस कर्म के अधीन होता है और जहाँ जीव प्रबल धृति, मनोबल, शरीरबल आदि सामग्री की सहायता से सत्प्रयत्न करता है, वहाँ कर्म उसके अधीन होता है। उदयकाल से पूर्व कर्म को उदय में ला, तोड़ डालना, उसकी स्थिति और रस को मन्द कर देना, यह सब इस स्थिति में हो सकता है। यदि यह न होता तो तपस्या करने का कोई अर्थ नहीं रहता। पहले वधे हुए कर्मों की स्थिति और

१ विशेषावश्यक भाष्य, १/३

कम्म चिणति सवसा, तस्सुदयम्मि उ परवसा होन्ति ।

खख दु ख्खइ सवसो, विगलसपरवसो तत्तो ॥

२ गणधरवाद, २/२५

कत्थवि बलिओ जीवो, कत्थवि कम्माइ ह्वति वलियाइ ।

जीवस्स य कम्मस्स य, पुब्ब विरुद्धाई वेराइ ॥

फल-शक्ति नष्ट कर, उन्हें शीघ्र तोड़ डालने के लिए ही तपस्या की जाती है। पातजल योगभाष्य में भी अदृष्ट-जन्म-वेदनीय कर्म की तीन गतियाँ बताई हैं। उनमें कई कर्म बिना फल दिये ही प्रायश्चित्त आदि के द्वारा नष्ट हो जाते हैं। एक गति यह है।<sup>१</sup> इसी को जैन-दृष्टि में उदीरणा कहा है।

## उदीरणा

गौतम ने पूछा—

भगवान् ! जीव उदीर्ण कर्म-पुद्गलो की उदीरणा करता है ?

जीव अनुदीर्ण कर्म-पुद्गलो की उदीरणा करता है ?

जीव अनुदीर्ण किन्तु उदीरणा-योग्य कर्म-पुद्गलो की उदीरणा करता है ?

जीव उदयानन्तर पश्चात्-कृत कर्म-पुद्गलो की उदीरणा करता है ?

भगवान् ने कहा—

गौतम ! जीव उदीर्ण की उदीरणा नहीं करता।

जीव अनुदीर्ण की उदीरणा नहीं करता।

जीव अनुदीर्ण किन्तु उदीरणा-योग्य की उदीरणा करता है।

जीव उदयानन्तर पश्चात्-कृत-कर्म की उदीरणा नहीं करता।<sup>२</sup>

१ उदीर्ण कर्म-पुद्गलो की फिर से उदीरणा करे तो उस उदीरणा की कही भी परिसमाप्ति नहीं होती। इसलिए उदीर्ण की उदीरणा का निषेध किया गया है।

२ जिन कर्म-पुद्गलो की उदीरणा सुद्ध भविष्य में होने वाली है, अथवा जिनकी उदीरणा नहीं ही होने वाली है, उन अनुदीर्ण-कर्म-पुद्गलो की भी उदीरणा नहीं हो सकती।

३ जो कर्म-पुद्गल उदय में आ चुके ( उदयानन्तर पश्चात्कृत ), वे सामर्थ्यहीन बन गए, इसलिए उनकी भी उदीरणा नहीं होती।

४ जो कर्म-पुद्गल वर्तमान में उदीरणा-योग्य ( अनुदीर्ण, किन्तु उदीरणा-योग्य ) हैं, उन्हीं की उदीरणा होती है।

## उदीरणा का हेतु

कर्म के स्वाभाविक उदय में नए पुरुषार्थ की आवश्यकता नहीं होती। वन्ध-

१ पातजयोग, २/१३ भाष्य—

कृतस्याऽविपक्वस्य नाश — अदत्तफलस्य कस्यचित् पापकर्मण प्रायश्चित्तादिना नाश इत्येका गतिरित्यथ ।

२ भगवती, १।३।३५ ।

स्थिति पूरी होती है, कर्म-पुद्गल अपने आप उदय में आ जाते हैं। उदीरणा द्वारा उन्हें स्थिति-क्षय से पहले उदय में लाया जाता है। इसलिए इसमें विशेष प्रयत्न या पुरुषार्थ की आवश्यकता होती है।

गौतम ने पूछा—“भगवन् ! अनुदीर्ण, किन्तु उदीरणा-योग्य कर्म-पुद्गलो की जो उदीरणा होती है, वह उत्थान, कर्म, बल, वीर्य, पुरुषकार और पराक्रम के द्वारा होती है अथवा अनुत्थान, अकर्म, अबल, अवीर्य, अपुरुषकार और अपराक्रम के द्वारा ?”

भगवान् ने कहा—“गौतम ! जीव उत्थान आदि के द्वारा अनुदीर्ण किन्तु उदीरणा योग्य कर्म-पुद्गलो की उदीरणा करता है, किन्तु अनुत्थान आदि के द्वारा उदीरणा नहीं करता।”

यह भाग्य और पुरुषार्थ का समन्वय है। पुरुषार्थ द्वारा कर्म में परिवर्तन किया जा सकता है, यह स्पष्ट है।

कर्म की उदीरणा ‘करण’ के द्वारा होती है। करण का अर्थ है ‘योग’। योग के तीन प्रकार हैं—

१ शारीरिक व्यापार।

२ वाचिक व्यापार।

३ मानसिक व्यापार।

उत्थान आदि इन्हीं के प्रकार हैं। योग शुभ और अशुभ—दोनों प्रकार का होता है। आस्रव-चतुष्टय-रहित योग शुभ और आस्रव-चतुष्टय-सहित योग अशुभ। शुभ योग तपस्या है, सत् प्रवृत्ति है। वह उदीरणा का हेतु है। क्रोध, मान, माया, और लोभ की प्रवृत्ति अशुभ योग है। उससे भी उदीरणा होती है।<sup>१</sup>

## वेदना

गौतम—भगवन् ! अन्ययूथिक कहते हैं—सब जीव एवम्भूत वेदना (जैसे कर्म बाधा वैसे ही) भोगते हैं—यह कैसे है ?

भगवान्—गौतम ! अन्ययूथिक जो एकान्त कहते हैं, वह मिथ्या है। मैं इस प्रकार कहता हूँ—कुछ जीव एवम्भूत-वेदना भोगते हैं और कुछ अन-एवम्भूत वेदना भी भोगते हैं।

गौतम—भगवन् ! यह कैसे ?

भगवान्—गौतम ! जो जीव किये हुए कर्मों के अनुसार ही वेदना भोगते हैं, वे एवम्भूत वेदना भोगते हैं और जो जीव किए हुए कर्मों से अन्यथा भी वेदना

भोगते हैं वे अन-एवम्भूत वेदना भोगते हैं ।<sup>१</sup>

उस काल और उस समय की बात है । भगवान् राजगृह के (ईशानकोणवर्ती) गुणशीलक नाम के चैत्य (व्यन्तरायतन) में समवसृत हुए । परिषद् एकत्रित हुई । भगवान् ने धर्म-देशना की । परिषद् चली गई ।

उस समय भगवान् के ज्येष्ठ अन्तेवासी इन्द्रभूति गौतम को श्रद्धा, सशय या कुतूहल उत्पन्न हुआ । वे भगवान् के पास आए । वन्दना-नमस्कार कर न अति दूर और न अति निकट बैठकर विनयपूर्वक बोले—भगवन् ! नैरयिक जीव कितने प्रकार के पुद्गलो का भेद और उदीरणा करते हैं ?

भगवान् ने कहा—गौतम ! नैरयिक जीव कम-पुद्गल की अपेक्षा अणु और बाह्य (सूक्ष्म और स्थूल) इन दो प्रकार के पुद्गलो का भेद और उदीरणा करते हैं । इसी प्रकार चय, उपचय, वेदना, निर्जरा, अपवर्तन, सक्रमण, निधत्ति और निकाचन करते हैं ।

गौतम ने पूछा—भगवन् ! नैरयिक जीव तैजस और कर्मण पुद्गलो का ग्रहण अतीत काल में करते हैं ? वर्तमान काल में करते हैं ? अनागत काल में करते हैं ?

भगवन् ने कहा—गौतम ! नैरयिक जीव तैजस और कर्मण पुद्गलो का ग्रहण अतीत काल में नहीं करते, वर्तमान काल में करते हैं, अनागत काल में नहीं करते ।

गौतम ने पूछा—भगवन् ! नैरयिक जीव अतीत में ग्रहण किए हुए तैजस और कर्मण पुद्गलो की उदीरणा करते हैं ? वर्तमान में ग्रहण किए जानेवाले पुद्गलो की उदीरणा करते हैं ? ग्रहण-समय-पुरस्कृत—वर्तमान से अगले समय में ग्रहण किए जानेवाले पुद्गलो की उदीरणा करते हैं ?

भगवान् ने कहा—गौतम ! वे अतीत काल में ग्रहण किए हुए पुद्गलो की उदीरणा करते हैं । वे न वर्तमान काल में ग्रहण किए जानेवाले पुद्गलो की उदीरणा करते हैं और न ग्रहण-समय-पुरस्कृत पुद्गलो की उदीरणा करते हैं ।

इसी प्रकार वेदना और निर्जरा भी अतीत काल में गृहीत पुद्गलो की होती है ।

## निर्जरा

सयोग का अंतिम परिणाम वियोग है । आत्मा और परमाणु—ये दोनों भिन्न हैं । वियोग में आत्मा आत्मा है और परमाणु परमाणु । इनका सयोग होता है तब आत्मा रूपी कहलाती है और परमाणु कर्म ।

कर्म-प्रायोग्य परमाणु आत्मा से चिपट कर्म बन जाते हैं। उस पर अपना प्रभाव डालने के बाद वे अकर्म बन जाते हैं। अकर्म बनते ही वे आत्मा से विलग हो जाते हैं। इस विलगाव की दशा का नाम है—निर्जरा।

निर्जरा कर्मों की होती है—यह औपचारिक सत्य है। वस्तु-सत्य यह है कि कर्मों की वेदना—अनुभूति होती है, निर्जरा नहीं होती। निर्जरा अकर्म की होती है। वेदना के बाद कर्म-परमाणुओं का कर्मत्व नष्ट हो जाता है, फिर निर्जरा होती है।<sup>१</sup>

कोई फल डाली पर पककर टूटता है, और किसी फल को प्रयत्न से पकाया जाता है। पकते दोनों हैं, किन्तु पकने की प्रक्रिया दोनों की भिन्न है। जो सहज गति से पकता है, उसका पाक-काल लम्बा होता है और जो प्रयत्न से पकता है, उसका पाक-काल छोटा हो जाता है। कर्म का परिपाक भी ठीक इसी प्रकार होता है। निश्चित काल-मर्यादा से जो कर्म-परिपाक होता है, उसकी निर्जरा को विपाकी-निर्जरा कहा जाता है। यह अहेतुक निर्जरा है। इसके लिए कोई नया प्रयत्न नहीं करना पड़ता, इसलिए इसका हेतु न धर्म होता है और न अधर्म।

निश्चित काल-मर्यादा से पहले शुभ-योग के व्यापार से कर्म का परिपाक होकर जो निर्जरा होती है, उसे अविपाकी निर्जरा कहा जाता है। यह सहेतुक निर्जरा है। इसका हेतु शुभ-प्रयत्न है। वह धर्म है। धर्म-हेतुक निर्जरा नव-तत्त्वों में सातवा तत्त्व है। मोक्ष इसी का उत्कृष्ट रूप है। कर्म की पूर्ण निर्जरा (विलय) जो है, वही मोक्ष है। कर्म का अपूर्ण विलय निर्जरा है। दोनों में मात्रा-भेद है, स्वरूप-भेद नहीं। निर्जरा का अर्थ है—आत्मा का विकास या स्वभावोदय।<sup>२</sup> अभेदोपचार की दृष्टि से स्वभावोदय के साधनों को भी निर्जरा कहा जाता है। इसके बारह प्रकार इसी दृष्टि के आधार पर किये गये हैं। इसके सकाम और अकाम—इन दो भेदों का आधार भी वही दृष्टि है।<sup>३</sup> वस्तुतः सकाम और अकाम तप होता है, निर्जरा नहीं। निर्जरा आत्म-शुद्धि है। उसमें मात्रा का तारतम्य होता है, किन्तु स्वरूप का भेद नहीं होता।

### कर्म-मुक्ति की प्रक्रिया

कर्म-परमाणुओं के विकर्षण के साथ-साथ दूसरे कर्म-परमाणुओं का आकर्षण होता रहता है। किन्तु इससे मुक्ति होने में कोई बाधा नहीं आती।

कर्म-सम्बन्ध के प्रधान साधन दो हैं—कषाय और योग। कषाय प्रबल होता

१ भगवती, ७।३।

२ जैनसिद्धान्तदीपिका, ५।१६।

३ वही, ५।१७।

है, तब कर्म-परमाणु आत्मा के साथ अधिक काल तक चिपके रहते हैं और तीव्र फल देते हैं। कृपाय के मन्द होते ही उनकी स्थिति कम और फल-शक्ति मन्द हो जाती है।

जैसे-जैसे कृपाय मन्द होता है, वैसे-वैसे निर्जंग अधिक होती है और पुण्य का वध शिथिल होता जाता है। वीतराग के केवल दो समय की स्थिति का वध होता है। पहले क्षण में कर्म-परमाणु उसके साथ सम्बन्ध करते हैं, दूसरे क्षण में भोग लिए जाते हैं और तीसरे क्षण में वे उससे विछुड़ जाते हैं।

चौदहवीं भूमिका में मन, वाणी और शरीर की मारी प्रवृत्तिमा रुक जाती हैं। वहा केवल पूर्व-मचित्त कम का निजरण होता है, नये कम का वध नहीं होता। अवन्ध-दशा में आत्मा शेष कर्मों को उपा मुक्त हो जाता है।<sup>१</sup>

मुक्त होनेवाले साधक एक ही श्रेणी के नहीं होते। स्थूल-दृष्टि से उनकी चार श्रेणिया प्रतिपादित हैं—

१ प्रथम श्रेणी के साधनों के कर्म का भार अल्प होता है। उनका साधना-काल दीर्घ हो सकता है। पर उनके लिए कठोर तप करना आवश्यक नहीं होता और न उन्हें असह्य कष्ट सहना होता है। वे सहज जीवन विता मुक्त हो जाते हैं।

इस श्रेणी के साधकों में भरत चक्रवर्ती का नाम उल्लेखनीय है।

२ दूसरी श्रेणी के साधकों के कर्म का भार अल्पतर होता है। उनका साधना-काल भी अल्पतर होता है। वे अत्यल्प तप और अत्यल्प कष्ट का अनुभव कर सहज भाव से मुक्त हो जाते हैं।

इस श्रेणी के साधकों में भगवान् ऋषभ की माता मरुदेवा का नाम उल्लेखनीय है।

३ तीसरी श्रेणी के साधकों के कर्म-भार महान् होता है। उनका साधना-काल अल्प होता है। वे घोर तप और घोर कष्ट का अनुभव कर मुक्त होते हैं।

इस श्रेणी के साधकों में वासुदेव कृष्ण के भाई गजसुकुमार का नाम उल्लेखनीय है।

४ चौथी श्रेणी के साधकों के कर्म-भार महत्तर होता है। उनका साधना-काल दीर्घतर होता है। वे घोर तप और घोर कष्ट सहन कर मुक्त होते हैं।

इस श्रेणी के साधकों में सनत्कुमार चक्रवर्ती का नाम उल्लेखनीय है।<sup>२</sup>

१ तुलना—द्वे शरीरस्य प्रकृती—व्यक्ता च अव्यक्ता च । तत्र अव्यक्ताया कर्म समाख्याताया प्रकृतेरुपभोगात् प्रक्षयः । प्रक्षीणे च कमणि विद्यमानानि भूतानि न शरीरमुत्पादयन्ति—इति उपपन्नोऽपवगः ।

—न्याय वा० ३।२।१८

२ तुलना के लिए देखें—अगुत्तर निकाय, भाग २, पृ० १७१

## अनादि का अन्त कैसे ?

जो अनादि होता है, उसका अन्त नहीं होता, ऐसी दशा में अनादि-कालीन कर्म-सम्बन्ध का अन्त कैसे हो सकता है ? यह ठीक है, किन्तु इसमें बहुत कुछ समझने जैसा है। अनादि का अन्त नहीं होता, यह सामुदायिक नियम है और जाति से सम्बन्ध रखता है। व्यक्ति विशेष पर यह लागू नहीं भी होता। प्रागभाव अनादि है, फिर भी उसका अन्त होता है। स्वर्ण और मृत्तिका का, घी और दूध का सम्बन्ध अनादि है, फिर भी वे पृथक् होते हैं। ऐसे ही आत्मा और कर्म के अनादि-सम्बन्ध का अन्त होता है। यह ध्यान रहे कि इसका सम्बन्ध प्रवाह की अपेक्षा अनादि है, व्यक्तिशः नहीं। आत्मा से जितने कर्म पुद्गल चिपटते हैं, वे सब अवधि-सहित होते हैं। कोई भी एक कर्म अनादिकाल से आत्मा के साथ घुल-मिलकर नहीं रहता। आत्मा मोक्षोचित सामग्री पा, अनाम्रव बन जाती है, तब नये कर्मों का प्रवाह रुक जाता है, सचित कर्म तपस्या द्वारा टूट जाते हैं, आत्मा मुक्त बन जाती है।

## लेश्या

लेश्या का अर्थ है—पुद्गल द्रव्य के ससर्ग से उत्पन्न होनेवाला जीव का अध्यवगाय—परिणाम, विचार। आत्मा चेतन है, अचेतनस्वरूप से सर्वथा पृथक् है, फिर भी समार-दशा में इसका अचेतन (पुद्गल) के साथ गहरा ससर्ग रहता है, इसीलिए अचेतन द्रव्य से उत्पन्न परिणामों का जीव पर असर हुए बिना नहीं रहता। जिन पुद्गलों से जीव के विचार प्रभावित होते हैं, वे भी लेश्या कहलाते हैं। लेश्याएँ पाँदगलिक हैं, इसलिए इनमें वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श होते हैं। लेश्याओं का नामकरण पाँदगलिक लेश्याओं के रंग के आधार पर हुआ है, जैसे कृष्णलेश्या, नीललेश्या आदि-आदि।

पहली तीन लेश्याएँ अप्रशस्त लेश्याएँ हैं। इनके वर्ण आदि चारों गुण अशुभ होते हैं। उत्तरवर्ती तीन लेश्याओं के वर्ण आदि शुभ होते हैं, इसलिए वे प्रशस्त होती हैं।

गान-गान, स्थान और वाहरी वातावरण एवं वायुमण्डल का शरीर और मन पर जगर होता है, यह प्रायः सर्वसम्मत-ही बात है। 'जैगा अन्न वैसा मन' यह उक्ति निगधार नहीं है। शरीर और मन, दोनों परस्परपेक्ष हैं। उनमें एक-दूसरे की क्रिया का एक-दूसरे पर असर हुए बिना नहीं रहता। 'जिम लेश्या के द्रव्य ग्रहण किये जाते हैं, उसी लेश्या का परिणाम हो जाता है—इस सिद्धान्त में उक्त विषय की पुष्टि होती है।' व्यावहारिक जगत में भी यही बात पाते हैं। प्राकृति-



चिकित्सा-प्रणाली में मानम-रोगी को सुधारने के लिए विभिन्न रगों की किरणों का या विभिन्न रगों की बोटलों के जलों का प्रयोग किया जाता है। योग-प्रणाली में पृथ्वी, जल आदि तत्त्वों के रगों के परिवर्तन के अनुसार मानम परिवर्तन का क्रम बतलाया गया है।

पौद्गलिक विचार (द्रव्यलेश्या) के साथ चैतसिक विचार (भावलेश्या) का गहरा सम्बन्ध है। चैतसिक विचार के अनुरूप पौद्गलिक विचार होते हैं अथवा पौद्गलिक विचार के अनुरूप चैतसिक विचार होते हैं, यह एक जटिल प्रश्न है। इसके समाधान के लिए हमें लेश्या की उत्पत्ति पर ध्यान देना होगा। चैतसिक विचार की उत्पत्ति दो प्रकार से होती है—मोह के उदय से या उसके विलय से।<sup>१</sup> औदयिक चैतसिक विचार अप्रशस्त होते हैं और विलयजनित चैतसिक विचार प्रशस्त होते हैं।

कृष्ण, नील और कापोत—ये तीन अप्रशस्त और तेज, पद्म और शुक्ल—ये तीन प्रशस्त लेश्याएँ हैं। पहली तीन लेश्याएँ बुरे अध्यवसाय वाली हैं, इसलिए वे दुर्गति की हेतु हैं। उत्तरवर्ती तीन लेश्याएँ भले अध्यवसाय वाली हैं, इसलिए वे सुगति की हेतु हैं।<sup>२</sup>

कृष्ण, नील और कापोत—ये तीन अधर्म लेश्याएँ और तेज, पद्म और शुक्ल—ये तीन धर्म लेश्याएँ हैं।<sup>३</sup>

निष्कर्ष यह है कि आत्मा के भले और बुरे अध्यवसाय होने का मूल कारण मोह का अभाव या भाव है। कृष्ण आदि पुद्गल द्रव्य भले-बुरे अध्यवसायो के सहकारी कारण बनते हैं। मात्र काले, नीले आदि पुद्गलों से ही आत्मा के परिणाम बुरे-भले नहीं बनते। केवल पौद्गलिक विचारों के अनुरूप ही चैतसिक विचार नहीं बनते। मोह का भाव-अभाव तथा पौद्गलिक विचार—इन दोनों के कारण आत्मा के बुरे या भले परिणाम बनते हैं।

१ उत्तराध्ययन बृहद्वृत्ति, पत्र ३४।

२ प्रज्ञापना, १७।४

तओ दुग्गाइगामिणिओ, तओ सुगइगामिणिओ।

३ उत्तरज्झयणाणि, ३४।१६ ५७।

लेश्या	वर्ण	रस	गन्ध	स्पर्श
कृष्ण	काजल के समान काला	नीम से अनन्त गुण कटु	मृत सर्प की गन्ध से	गाय की जीभ से
नील	नीलम के समान नीला	सोठ से अनन्त गुण तीक्ष्ण	अनन्तगुण अनिष्ट गन्ध	अनन्तगुण कर्कश ।
कापोत	कदूतर के गले के समान रंग	कच्चे आम के रस से अनन्तगुण तिक्त		
तेजस्	हिंगलु-मिन्दूर के समान रक्त	पके आम के रस से अनन्तगुण मधुर	सुरभि-कुसुम की गन्ध से	मक्खन से
पद्म	हल्दी के समान पीला	मधु से अनन्तगुण मिष्ट	अनन्तगुण इष्ट गन्ध	अनन्तगुण सुकुमार ।
शुक्ल	शख के समान सफेद	मिसरी से अनन्त- गुण मिष्ट		

जैनैतर ग्रन्थो मे भी कर्म की विशुद्धि या वर्ण के आधार पर जीवो को कई अवस्थाएँ बतलाई गई हैं। पातञ्जलयोग मे वर्णित कर्म की कृष्ण, शुक्ल-कृष्ण, शुक्ल और अशुक्ल-अकृष्ण—ये चार जातियाँ भाव-लेश्या की श्रेणी मे आती हैं।<sup>१</sup> सांख्यदर्शन<sup>२</sup> तथा श्वेताश्वतरोपनिषद्<sup>३</sup> मे रज सत्त्व और तमोगुण को लोहित, शुक्ल और कृष्ण कहा गया है। यह द्रव्य लेश्या का रूप है। रजोगुण मन को मोहरजित करता है, इसलिए वह लोहित है। सत्त्व गुण से मन मल-रहित होता है, इसलिए वह शुक्ल है। तमोगुण ज्ञान को आवृत करता है, इसलिए वह कृष्ण है।

**कर्मों का संयोग और वियोग आध्यात्मिक विकास और ह्रास**

इस विश्व मे जो कुछ है, वह होता रहता है। 'होना' वस्तु का स्वभाव है। 'नहीं होना' ऐसा जो है, वह वस्तु ही नहीं है। वस्तुएँ तीन प्रकार की हैं—

१ अचेतन और अमूर्त—धर्म, अधर्म, आकाश, काल।

२ अचेतन और मूर्त—पुद्गल।

३ चेतन और अमूर्त—जीव।

पहली प्रकार की वस्तुओं का होना—परिणमन स्वाभाविक ही होता है और वह सतत प्रवहमान रहता है।

पुद्गल मे स्वाभाविक परिणमन के अतिरिक्त जीव-कृत प्रायोगिक परिणमन भी होता है। उसे अजीवोदय-निष्पन्न कहा जाता है। शरीर और उसके प्रयोग में परिणत पुद्गल वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श—ये अजीवोदय-निष्पन्न हैं। यह जितना दृश्य संसार है, वह सब या तो जीव-शरीर है या जीव-मुक्त शरीर। जीव मे स्वाभाविक और पुद्गलकृत प्रायोगिक परिणमन होता है।

स्वाभाविक परिणमन अजीव और जीव दोनों मे समरूप होता है। पुद्गल में जीवकृत परिवर्तन होता है, वह केवल उसके संस्थान—आकार का होता है। वह चेतनाशील नहीं, इसलिए इससे उसके विकास-ह्रास, उन्नति-अवनति का क्रम नहीं बनता। पुद्गलकृत जैविक परिवर्तन पर आत्मिक विकास-ह्रास, आरोह-पतन का क्रम अवलम्बित रहता है। इसी प्रकार उससे नानाविध अवस्थाएँ और अनुभूतियाँ बनती हैं। वह दार्शनिक चिन्तन का एक मौलिक विषय बन जाता है।

१ पातञ्जल योग ४।७

२ सांख्यकौमुदी, पृ० २००

३ श्वेताश्वतर उपनिषद्, ४।५

## स्यादवाद

### स्याद्वाद

जैन दर्शन के चिन्तन की शैली का नाम अनेकान्त-दृष्टि और प्रतिपादन की शैली का नाम स्याद्वाद है। जानना ज्ञान का काम है, बोलना वाणी का। ज्ञान की शक्ति अपरिमित है, वाणी की परिमित। ज्ञेय अनन्त, ज्ञान अनन्त, किन्तु वाणी अनन्त नहीं, इसलिए नहीं कि एक क्षण में अनन्त ज्ञान अनन्त ज्ञेयो को जान सकता है, किन्तु वाणी के द्वारा कह नहीं सकता।

एक तत्त्व (परमार्थ सत्य) अभिन्न अनन्त सत्यो की समष्टि होता है।

एक शब्द एक क्षण में एक सत्य को बता सकता है। इस आधार पर वस्तु के दो रूप होते हैं—

१ अनभिलाप्य—अवाच्य।

२ अभिलाप्य—वाच्य।

अनभिलाप्य का अनन्तवा भाग अभिलाप्य होता है और अभिलाप्य का अनन्तवा भाग वाणी का विषय बनता है।<sup>१</sup>

प्रज्ञापनीय भावों का निरूपण वाणी के द्वारा होता है। वह श्रोता के ज्ञान का साधन बनता है। यहाँ एक समस्या उत्पन्न होती है—हम जानें कुछ और ही और कहे कुछ और ही अथवा सुनें कुछ और ही और जानें कुछ और ही, यह कैसे ठीक हो सकता है ?

इसका उत्तर जैनाचार्य स्यात् शब्द के द्वारा देते हैं। 'मनुष्य स्यात् है'—इस शब्दावली में सत्ता धर्म की अभिव्यक्ति है। मनुष्य केवल 'अस्ति-धर्म' मात्र नहीं है। उसमें 'नास्ति-धर्म' भी है। 'स्यात्' शब्द यह बताता है कि अभिव्यक्त सत्याश

१ विशेषावश्यक भाष्य गाथा, ३४१

पणवणिज्जा भावा, अणतभागो तु अणभिलप्पाण ।

पणवणिज्जाण पुण, अणतभागो सुयनिबद्धो ॥

को ही पूर्ण सत्य मत समझो। अनन्तधर्मात्मक वस्तु ही सत्य है। ज्ञान अपने आप में सत्य ही है। उसके सत्य और असत्य—ये दो रूप प्रमेय के सम्बन्ध से बनते हैं। प्रमेय का यथार्थग्राही ज्ञान सत्य और अयथार्थग्राही ज्ञान असत्य होता है। जैसे प्रमेय-सापेक्ष ज्ञान सत्य या असत्य बनता है, वैसे ही वचन भी प्रमेय-सापेक्ष होकर सत्य या असत्य बनता है। शब्द न सत्य है और न असत्य। वक्ता दिन को दिन कहता है, तब वह यथार्थ होने के कारण सत्य होता है और यदि रात को दिन कहे तब वही अयथार्थ होने के कारण असत्य बन जाता है। 'स्यात्' शब्द पूर्ण सत्य के प्रतिपादन का माध्यम है। एक धर्म की मुख्यता से वस्तु को बताते हुए भी हम उसकी अनन्तधर्मात्मकता को ओझल नहीं करते। इस स्थिति को सभालनेवाला 'स्यात्' शब्द है। यह प्रतिपाद्य धर्म के साथ शेष अप्रतिपाद्य धर्मों की एकता बनाए रखता है। इसीलिए इसे प्रमाण-वाक्य या सकलादेश कहा जाता है।

### स्याद्वाद स्वरूप, समालोचना और समीक्षा

'स्यात्' शब्द तिङन्त प्रतिरूपक अव्यय है। इसके प्रशंसा, अस्तित्व, विवाद, विचारणा, अनेकान्त, सशय, प्रश्न आदि अनेक अर्थ होते हैं। जैन-दर्शन में इसका प्रयोग अनेकान्त के अर्थ में भी होता है। स्याद्वाद अर्थात्—अनेकान्तात्मक वाक्य।

स्याद्वाद की नींव है अपेक्षा। अपेक्षा वहा होती है, जहा वास्तविक एकता और ऊपर से विरोध दीखे। विरोध वहा होता है, जहा निश्चय होता है। दोनों शशयशील हो, उस दशा में विरोध नहीं होता।

स्याद्वाद का उद्गम अनेकान्त वस्तु है। तत्स्वरूप वस्तु के यथार्थ-ग्रहण के लिए अनेकान्त-दृष्टि है। स्याद्वाद उस दृष्टि को वाणी द्वारा व्यक्त करने की पद्धति है। वह निमित्त भेद या अपेक्षाभेद से निश्चित विरोधी धर्मयुगलों का विरोध मिटानेवाला है। जो वस्तु सत् है, वही असत् भी है, किन्तु जिस रूप से सत् है, उसी रूप से असत् नहीं है। स्वरूप की दृष्टि से सत् है और पर-रूप की दृष्टि से असत्। दो निश्चित दृष्टि-बिन्दुओं के आधार पर वस्तु-तत्त्व का प्रतिपादन करनेवाला वाक्य सशयरूप हो ही नहीं सकता। स्याद्वाद को अपेक्षावाद या कथचिद्वाद भी कहा जा सकता है।

भगवान् महावीर ने स्याद्वाद की पद्धति से अनेक प्रश्नों का समाधान किया है। उसे आगम युग का अनेकान्तवाद या स्याद्वाद कहा जाता है। दाशनि क युग में उसी का विस्तार हुआ, किन्तु उसका मूल रूप नहीं बदला। परिव्राजक स्कन्दक के प्रश्न के उत्तर में भगवान् महावीर ने बताया—एक जीव—

द्रव्य-दृष्टि से सान्त है,

क्षेत्र-दृष्टि से सान्त है,

काल-दृष्टि से अनन्त है,

भाव-दृष्टि से अनन्त है।<sup>१</sup>

इसमें द्रव्य-दृष्टि के द्वारा जीव की स्वतन्त्र सत्ता का निर्देश किया गया है। योजना करते-करते जीव अनन्त बनते हैं, किन्तु अपनी-अपनी स्वतन्त्र सत्ता की दृष्टि से जीव एक-एक है—सान्त हैं।

दूसरी बात—अनन्त गुणों के समुदय से एक गुणी बनता है। गुणों से गुणी अभिन्न होता है। इसलिए अनन्त गुण होने पर भी गुणी अनन्त नहीं होता, एक या सान्त होता है। जीव असंख्य प्रदेश वाला है या आकाश के असंख्य प्रदेशों में अवगाह पाता है, इसलिए क्षेत्र-दृष्टि से भी वह अनन्त नहीं है, सर्वत्र व्याप्त नहीं है। वह काल-दृष्टि से अनन्त है—वह सदा था, है और रहेगा। वह ज्ञान, दर्शन और अगुलघु पर्यायों की दृष्टि से अनन्त है। भगवान् महावीर की उत्तर-पद्धति में ये चार दृष्टियाँ मिलती हैं, वैसे ही अर्पित-अनर्पित दृष्टि या व्याख्या पद्धति और मिलती हैं, जिसके द्वारा स्याद्वाद विरोध मिटाने में समर्थ होता है।<sup>२</sup> जमाली को उत्तर देते हुए भगवान् ने कहा—“जीव शाश्वत है। वह कभी भी नहीं था, नहीं है और नहीं होगा—ऐसा नहीं होता। वह था, है और होगा, इसलिए वह ध्रुव, नित्य, शाश्वत, अक्षय, अव्यय, अवस्थित है। जीव अशाश्वत है—वह नैरयिक होकर तिर्यञ्च हो जाता है, तिर्यञ्च होकर मनुष्य और मनुष्य होकर देव। यह अवस्था-चक्र बदलता रहता है। इस दृष्टि से जीव अशाश्वत है।”

विविध अवस्थाओं में परिवर्तित होने के उपरान्त भी उसकी जीवरूपता नष्ट नहीं होती। इस दृष्टि से वह शाश्वत है। इस प्रतिपादन का आधार द्रव्य और पर्याय—ये दो दृष्टियाँ हैं।

भगवान् ने गौतम के प्रश्न का उत्तर देते हुए कहा—

गौतम । जीव स्यात् शाश्वत है, स्यात् अशाश्वत ।

द्रव्यार्थिक दृष्टि से शाश्वत है और पर्यायार्थिक दृष्टि से अशाश्वत ।

ये दोनों धर्म वस्तु में प्रतिपल समस्थितिक रहते हैं, किन्तु अर्पित मुख्य और अनर्पित गौण होता है।

‘जीव शाश्वत है’—इसमें शाश्वत धर्म मुख्य है और अशाश्वत धर्म गौण ।

‘जीव अशाश्वत है’ इसमें अशाश्वत धर्म मुख्य है और शाश्वत धर्म गौण ।

यह द्विरूपता वस्तु का स्वभाव-सिद्ध धर्म है। काल-भेद या एकरूपता हमारे वचन से उत्पन्न है। शाश्वत और अशाश्वत का काल भिन्न नहीं होता। फिर भी हम पदार्थ को शाश्वत या अशाश्वत कहते हैं—यह अर्पितानर्पित व्याख्या है। पदार्थ

१ भगवती, २।१।६०।

२ ठाण, १०।४६।

आगामी काल में स्याद्वाद का दूसरा रूप हो गया, जो हमारे आलोचकों के समक्ष है और अब उस पर विशेष विचार करने की किसी को आवश्यकता प्रतीत नहीं होती।<sup>१</sup>

(समीक्षा) अगर हमारा झुकाव व्यक्तिवाद की ओर नहीं है तो हमें यह समझने में कोई कठिनाई नहीं होगी कि शंकराचार्य ने स्याद्वाद का जिस रूप में खण्डन किया है, उसका वह रूप जैन-दर्शन में कभी भी नहीं रहा है। वादरायण के 'नैकस्मिन्नसम्भवात्' सूत्र में जैन-दर्शन द्वारा एक पदार्थ में अनेक विरोधी धर्मों के स्वीकार की बात मिलती है, सशय की नहीं। फिर भी शंकराचार्य ने स्याद्वाद का सशयवाद की भित्ति पर निराकरण किया, वह जैन-दर्शन की मान्य दृष्टि को हृदयगम किये बिना किया—यह कहते हुए हमारी तटस्थ बुद्धि में कोई कम्पन नहीं होता।

डॉ० देवराज ने लिखा है—'स्याद्वाद का वाच्यार्थ है—'शायदवाद'। 'अंग्रेजी में इसे प्रोबेबिलिज्म (Probabilism) कह सकते हैं। अपने अतिरजित रूप में स्याद्वाद सदेहवाद का भाई है। वास्तव में जैनियों को भगवान् बुद्ध की तरह तत्त्व दर्शन सम्बन्धी प्रश्नों पर मौन धारण करना था। जिसके आत्मा, परमात्मा, पुनर्जन्म आदि पर निश्चित सिद्धान्त हो, उसके मुख से स्याद्वाद की दुहाई शोभा नहीं देती।'<sup>२</sup>

(समीक्षा) 'महात्मा बुद्ध की भांति भगवान् महावीर के तात्त्विक प्रश्नों पर मौन रखने की सम्मति देते हुए भी विद्वान् लेखक यह स्वीकार करते हैं कि भगवान् महावीर के आत्मा आदि विषयक सिद्धान्त निश्चित हैं। उन्हें आपत्ति इस पर है—एक ओर निश्चित सिद्धान्त और दूसरी ओर स्याद्वाद—वे इन दोनों को एक साथ देखना नहीं चाहते। यह ठीक भी है। निश्चित सिद्धान्त के लिए अनिश्चय-वाद की दुहाई शोभा नहीं देती। किन्तु जैन-दृष्टि ऐसी नहीं है। वह पदार्थ के अनेक विरोधी धर्मों को निश्चित किन्तु अनेक बिन्दुओं द्वारा ग्रहण करती है। आश्चर्य की बात यह है कि आलोचक विद्वान् स्याद्वाद की अनेक-विरोधी धर्म-ग्राहक स्थिति देखते हैं, वैसे उनकी निश्चित अपेक्षा को नहीं देखते। यदि दोनों पहलू समदृष्टि से देखे जाते तो स्याद्वाद को सशयवाद कहने का मौका ही नहीं मिलता। विद्वान् लेखक ने अपनी दूसरी पुस्तक—'पूर्वी और पश्चिमी दर्शन' में 'स्यात्' का अर्थ 'कदाचित्' किया है।<sup>३</sup> इसमें कोई सदेह नहीं—'स्यात्' का अर्थ

१ Article on the 'Under Current of Jainism' in Jain Sahitya Sansodhak, 1920, Vol I, p 23

२ दर्शन का इतिहास, पृ० १३५।

३ वही, पृ० ६४-६५





सशय एक-रूप पदार्थ में अनेक-रूपों की कल्पना करता है। इसलिए वह अनिर्णायक विकल्प है।

स्याद्वाद अनेक धर्मात्मक पदार्थों में अनेक धर्मों की निश्चित स्थिति बताता है। वह निर्णायक विकल्प है।

भजना कालोपक्ष है, जैसे—वह वहाँ कदाचित् होता है, कदाचित् नहीं होता। सशय दोषपूर्ण सामग्री-सापेक्ष है। पदार्थ का स्वरूप निश्चित होता है किन्तु दोष-पूर्ण सामग्री से आत्मा का सशय ज्ञान अनिश्चित बन जाता है। स्याद्वाद पदार्थगत और ज्ञानगत—उभय है। पदार्थ का स्वरूप भी अनेकान्तात्मक है और हमारे ज्ञान में भी वह अनेकान्तात्मक प्रतिभासित होता है।

डॉ० बलदेव उपाध्याय ने स्याद्वाद को सशयवाद का रूपान्तर नहीं माना है। परन्तु अनेकान्तवाद का दार्शनिक विवेचन उन्हें अनेक अंशों में द्रुष्टिपूर्ण लगता है। वे लिखते हैं—“यह अनेकान्तवाद सशयवाद का रूपान्तर नहीं है। परन्तु अनेकान्तवाद का दार्शनिक विवेचन अनेक अंशों में द्रुष्टिपूर्ण प्रतीत हो रहा है। जैन-दर्शन ने वस्तु-विशेष के विषय में होनेवाली विविध लौकिक कल्पनाओं के एकीकरण का श्लाघ्य प्रयत्न किया है, परन्तु उसका उसी स्थान पर ठहर जाना दार्शनिक दृष्टि से दोष ही माना जाएगा। यह निश्चित ही है कि इसी समन्वय-दृष्टि से वह पदार्थों के विभिन्न रूपों का समीकरण करता जाता तो समग्र विश्व में अनुस्यूत परम-तत्त्व तक अवश्य ही पहुँच जाता। इसी दृष्टि को ध्यान में रखकर शंकराचार्य ने इस ‘स्याद्वाद’ का मार्मिक खण्डन अपने शारीरिक भाष्य (२-२-३३) में प्रबल युक्तियों के सहारे किया है।”

(समीक्षा) स्याद्वाद का एकीकरण वेदान्त के दृष्टिकोण के सर्वथा अनुकूल नहीं, इसीलिए वह उपाध्यायजी को द्रुष्टिपूर्ण लगता हो तब तो दूसरी बात है अन्यथा हमें कहना होगा कि स्याद्वाद में वह द्रुष्टि नहीं जो दिखाई गई है। अनेकान्त दृष्टि को पर-समग्र की दृष्टि से ‘विश्वमेकम्’ तक का एकीकरण मान्य है। किन्तु यही दृष्टि सर्वतोभद्र सत्य है, यह बात मान्य नहीं है। महा सत्ता की दृष्टि से सबका एकीकरण हो सकता है, सब दृष्टियों से नहीं। चैतन्य की दृष्टि से चेतन और अचेतन की मूल सत्ता एक नहीं हो सकती। यदि अचेतन का उपादान या मूल स्रोत चेतन बन सकता है तब ‘अचेतन चेतन का उपादान या आदिस्त्रोत बनता है’—यह भूतवादी धारणा असम्भव नहीं मानी जा सकती।

अनेकान्त के अनुसार एक परम तत्त्व ही परमार्थ सत्य नहीं है। चेतन-अचेतन—द्वयात्मक जगत् परमार्थ सत्य है।

विद्वान् लेखक ने अनेकान्त को आपाततः उपादेय और मनोरंजक बताते हुए

‘संशय’ भी होता है और ‘कदाचित्’ भी । किन्तु ‘स्याद्वाद’, जो अनेकान्त दृष्टि का प्रतिनिधि है, मे ‘स्यात्’ को कथचित् या अपेक्षा के अर्थ मे प्रयुक्त किया गया है । स्याद्वाद का अर्थ है—कथचित्वाद या अपेक्षावाद । आनोचको की दृष्टि स्याद्वाद मे प्रयुक्त ‘स्यात्’ का संशय और कदाचित् अर्थ करने की ओर दौड़ती है तो कथचित् और अपेक्षा की ओर क्यों नहीं दौड़ती ?

अपेक्षा-दृष्टि से विरोध होना एक बात है और अपेक्षा-दृष्टि को संशय-दृष्टि या कदाचित् दृष्टि दिखाकर विरोध करना दूसरी बात ।

हा, जैन-आगम मे कदाचित् के अर्थ मे ‘स्यात्’ शब्द का प्रयोग हुआ है । किन्तु वह स्याद्वाद नहीं, उसकी सज्ञा ‘भजना’ है । भजना ‘नियम’ की प्रतिपक्षी है । दो धर्मों या धर्मों का साहचर्य निश्चित होता है, वह नियम है । और वह कभी होता है, कभी नहीं होता—यह भजना है ।

व्याप्य के होने पर व्यापक के, कार्य के होने पर कारण के, उत्तरवर्ती के होने पर पूर्ववर्ती के और सहभावी रूप मे एक के होने पर दूसरे के होने का नियम होता है । व्यापक मे व्याप्य की, कारण मे कार्य की, पूर्ववर्ती मे उत्तरवर्ती की और संयोग की भजना (विकल्प) होती है । इसलिए स्याद्वाद संशय और भजना (कदाचिद्वाद) दोनों से पृथक् है । इनकी आकृति-रचना भी एक-सी नहीं है । जैसे—

१ भजना—

अग्नि कदाचित् सधूम होती है

अग्नि कदाचित् निर्धूम होती है

२ संशय—

पदार्थ नित्य है

या

पदार्थ अनित्य है

३ स्याद्वाद—

पदार्थ नित्य भी है,

पदार्थ अनित्य भी है ।

निष्कर्ष—अमुक संयोग दशा मे

सधूम, अन्यथा निर्धूम ।

निष्कर्ष—कुछ पता नहीं ।

निष्कर्ष—पदार्थ नित्यानित्य है ।

भजना अनेको की एकत्र स्थिति या अस्थिति बताती है । इसलिए वह साहचर्य का विकल्प है ।

१ (क) भगवती, ८।१०

जस्स आउय तस्स अतराइय सिय अत्थि, सिय नत्थि । जस्स पुण अतराइय तस्स आउय नियम अत्थि ।

(ख) भगवती, १२।१०

और अभेद-अन्वित भेद भी सत्य है। एक शब्द में भेदाभेद सत्य है।<sup>१</sup>

सत्य की मीमांसा में पूर्ण या अपूर्ण यह भेद नहीं होता। यह भेद हमारी प्रति-  
पादन पद्धति का है। सत्य स्वरूप-दृष्टि से अविभाज्य है। ध्रौव्य से उत्पाद-व्यय  
तथा उत्पाद-व्यय से ध्रौव्य कभी पृथक् नहीं हो सकता। अनन्त धर्मों की एकरूपता  
नहीं, इस दृष्टि से कथंचित् विभाज्य भी है। इसी स्थिति के कारण वह शब्द या  
वर्णन का विषय बनता है। यही सापेक्ष सत्यता है। पदार्थ निरपेक्ष सत्य है। उसके  
लिए सापेक्ष सत्यता की कोई कल्पना नहीं की जा सकती। सापेक्ष सत्यता, एक  
पदार्थ में अनेक विरोधी धर्मों की स्थिति से हमारे ज्ञान में जो विरोध की छाया  
पड़ती है उसको मिटाने के लिए है। जैन-दर्शन जितना अनेकवादी है, उतना ही  
एकवादी है। वह सर्वथा एकवादी या अनेकवादी नहीं है। वेदान्त जैसे व्यवहार में  
अनेकवादी और परमार्थ में एकवादी है, वैसे जैन एक या अनेकवादी नहीं है। जैन  
दृष्टि के अनुसार एकता और अनेकता दोनों वास्तविक हैं। अनन्त धर्मों की  
अपृथक्-भाव सत्ता समन्वित सत्य है। यह सत्य की एकता है। ऐसे सत्य अनन्त  
हैं। उनकी स्वतन्त्र सत्ता है। वे किसी एक सामान्य सत्य के अंश या प्रतिबिम्ब  
नहीं हैं। वेदान्त की विश्व-विषयक कल्पना की जैन की एक-पदार्थ-विषयक  
कल्पना से तुलना होती है। दूसरे शब्दों में यो कहना चाहिए कि जैन  
दर्शन एक पदार्थ के बारे में वैसे एकवादी है जैसे वेदान्त विश्व के बारे में।  
अनन्त सत्तों का समीकरण या वर्गीकरण एक में या दो में किया जा सकता  
है, किन्तु वे एक नहीं किये जा सकते। अस्तित्व ( है ) की दृष्टि से समूचा  
विश्व एक और स्वरूप की दृष्टि से समूचा विश्व दो (चेतन, अचेतन)  
रूप है। यह निश्चित है कि अनन्त पदार्थों में व्यक्तिगत एकता न होने पर भी  
विशेष-गुणगत समानता और सामान्यगुणगत एकता है। अनन्त चेतन-व्यक्तियों  
में चैतन्य गुण-कृत समानता और अनन्त अचेतन व्यक्तियों में अचेतन-गुण-कृत  
समानता है। वस्तुत्व गुण की दृष्टि से चेतन और अचेतन दोनों एक हैं। एक  
पदार्थ दूसरे पदार्थ से न सर्वथा भिन्न है, न सर्वथा अभिन्न है। सर्वथा अभिन्न नहीं  
है, इसलिए पदार्थों की नानात्मक सत्ता है और सर्वथा भिन्न नहीं है, इसलिए  
एकात्मक सत्ता है। विशेष गुण की दृष्टि से पदार्थ निरपेक्ष है। सामान्य गुण की

१ उत्पादादि सिद्धी, २१-२३

न हि द्रव्यातिरेकेण पर्याया सन्ति केचन ।  
द्रव्यमेव तत सत्यम्, भ्रान्तिरन्या तु चित्रवत् ॥  
पर्यायव्यतिरेकेण, द्रव्य नास्तीह किंचन ।  
भेद एव तत सत्यो, भ्रान्तिस्तद् ध्रौव्यकल्पना ॥  
नाभेदमेव पश्यामो, भेद नापि च केवलम् ।  
जात्यन्तर तु पश्याम-स्तेनानेकान्त साधनम् ॥

मूलभूत तत्त्व का स्वरूप समझाने में नितान्त असमर्थ बताया है और इसी कारण वह परमार्थ के बीचोबीच तत्त्व-विचार को “कतिपय क्षण के लिए विस्रम्भ तथा विराम देनेवाले विश्राम-गृह से बढ़कर अधिक महत्त्व नहीं रखता।”

(समीक्षा) अनेकान्त-दृष्टि—‘कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं समर्थ ईश्वर’ नहीं है, जो कि मूलभूत तत्त्व बना डाले। वह यथार्थ वस्तु को यथार्थतया जाननेवाली दृष्टि है। वस्तुवृत्त्या मूलभूत तत्त्व ही दो हैं। यदि अचेतन तत्त्व चेतन की भांति मूल तत्त्व नहीं होता—परमब्रह्म की ही माया या रूपान्तर होता तो अनेकान्तभाव को वहाँ तक पहुँचने में कोई आपत्ति नहीं होती। किन्तु बात ऐसी नहीं है, तब अनेकान्त-दृष्टि सर्व-दृष्टि से परम तत्त्व की एकात्मक सत्ता कैसे स्वीकार करे ?

डॉ० देवराज ने स्याद्वाद की समीक्षा करते हुए लिखा है—“विभिन्न दृष्टिकोणों अथवा विभिन्न अपेक्षाओं से किये गए एक पदार्थ के विभिन्न वर्णनों में सामंजस्य या किसी प्रकार की एकता कैसे स्थापित की जाये, यह जैन दर्शन नहीं बतलाता। प्रत्येक सत् पदार्थ में ध्रुवता या स्थिरता रहती है, और प्रत्येक सत् पदार्थ उत्पाद और व्यय वाला अथवा परिवर्तनशील है, इन दो तथ्यों पर जैन दर्शन अलग-अलग और समान गौरव देता है। क्या इन दोनों सत्यों को किसी प्रकार एक करके, एक सामंजस्य के रूप में नहीं देखा जा सकता ? तत्त्व मीमांसा (Ontology) में ही नहीं सत्य-मीमांसा (Theory of Truth) में भी जैन-दर्शन अनेकवादी है। विशिष्ट सत्य एक सामान्य सत्य के अंश या अंग नहीं हैं। परमाणुओं की भांति उनका भी अलग-अलग अस्तित्व है। सत्य एक नहीं अनेक हैं, यही पर ‘संगतिवाद’ और ‘अनेकान्तवाद’ में भेद है। अनेक सत्यवादी होने के कारण ही जैन दर्शन सापेक्ष सत्यों से निरपेक्ष सत्य तक पहुँचने का रास्ता नहीं बना पाता। वह यह मानता प्रतीत होता है कि पूर्ण सत्य अपूर्ण सत्यों का योगमात्र है, उनकी समष्टि नहीं।”

(समीक्षा) जैन-दर्शन ध्रौव्य और उत्पाद-व्यय को पृथक्-पृथक् सत्य नहीं मानता। सत्य के दो रूप नहीं हैं। पदार्थ की उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक सत्ता ही सत्य है। यह दो सत्यों का योग नहीं, किन्तु एक ही सत्य के अनेक अभिन्न रूप हैं। तात्पर्य यह है कि न भेद सत्य है और न अभेद सत्य है—भेदाभेद सत्य है। द्रव्य के बिना पर्याय नहीं मिलते, पर्याय के बिना द्रव्य नहीं मिलता, जात्यन्तर मिलता है—द्रव्य-पर्यायात्मक पदार्थ मिलता है, इसलिए भेद-अन्वित अभेद भी सत्य है

१ भारतीय दर्शन, पृ० १७३

२ पूर्वी और पश्चिमी दर्शन, पृ० ६६-६७

डॉ० सर राधाकृष्णन् ने स्याद्वाद को अर्धसत्य बताते हुए लिखा है—  
 “स्याद्वाद हमें अर्ध-सत्यो के पास लाकर पटक देता है। निश्चित-अनिश्चित  
 अर्धसत्यो का योग पूर्ण सत्य नहीं हो सकता।”

(समीक्षा) इस पर इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि स्याद्वाद पूर्णसत्य  
 को देश-काल की परिधि से मिथ्यारूप बनने से बचानेवाला है। सत् की अनन्त  
 पर्यायें हैं, वे अनन्तसत्य हैं। वे विभक्त नहीं होती, इसलिए सत् अनन्त सत्यो का  
 योग नहीं होता, किन्तु उन (अनन्त सत्यो) की विरोधात्मक सत्ता को मिटाने  
 वाला होता है। दूसरी बात अनिश्चित सत्य स्याद्वाद को छूते ही नहीं। स्याद्वाद  
 प्रमाण की कोटि में है। अनिश्चित अप्रमाण है। यह सही है—पूर्ण सत्य शब्द  
 द्वारा नहीं कहा जा सकता, इसीलिए ‘स्यात्’ को संकेत बनाना पड़ा। स्याद्वाद  
 निरुपचरित अखण्ड सत्य को कहने का दावा नहीं करता। वह हमें सापेक्ष सत्य की  
 दिशा में ले जाता है।

राहुलजी स्याद्वाद को सजय के विक्षेपवाद का अनुकरण बताते हुए लिखते  
 हैं—“आधुनिक जैन-दर्शन का आधार स्याद्वाद है, जो मालूम होता है, सजय-  
 वेलट्टिपुत्त के चार अग वाले अनेकान्तवाद को लेकर उसे सात अग वाला किया  
 गया है। सजय ने तत्त्वो (परलोक, देवता) के बारे में कुछ भी निश्चयात्मक रूप  
 से कहने से इनकार करते हुए उस इनकार को चार प्रकार कहा है—

१ है नहीं कह सकता।

२ नहीं है नहीं कह सकता।

३ है भी और नहीं भी नहीं कह सकता।

४ न है और न नहीं है नहीं कह सकता।

इसकी तुलना कीजिए जैनो के सात प्रकार के स्याद्वाद से—

१ है हो सकता है (स्याद्-अस्ति)

२ नहीं है नहीं भी हो सकता है (स्यान्नास्ति)

३ है भी और नहीं भी हो सकता है और नहीं भी हो सकता है।

(स्यादस्ति च नास्ति च)

उक्त तीनों उत्तर क्या कहे जा सकते (वक्तव्य) हैं ?

इसका उत्तर जैन ‘नहीं’ में देते हैं—

४ ‘स्याद्’ (हो सकता है) क्या यह कहा जा सकता (वक्तव्य) है ? नहीं  
 ‘स्याद्’ अवक्तव्य है।

५ ‘स्याद् अस्ति’ क्या यह वक्तव्य है ? नहीं, ‘स्याद् अस्ति’ अवक्तव्य है।

६ ‘स्याद् नास्ति’ क्या यह वक्तव्य है ? नहीं, ‘स्याद् नास्ति’ अवक्तव्य है।

दृष्टि से पदार्थ सापेक्ष है। पदार्थों की एकता और अनेकता स्वयमिन्द्र या सायोगिक है, इसलिए वह सदा रही है और रहेगी। इसलिए हमारा वैसा ज्ञान कभी सत्य नहीं हो सकता, जो अनेक को अवास्तविक मानकर एक को वास्तविक माने अथवा एक को अवास्तविक मानकर अनेक को वास्तविक माने।

जैन दर्शन का प्रसिद्ध वाक्य 'जे एग जाणइ, से सब्ब जाणइ'—जो एक को जानता है वह सबको जानता है, अद्वैत का बहुत बड़ा पोषक है। किन्तु यह अद्वैत ज्ञेयत्व या प्रमेयत्व गुण की दृष्टि से है। जो ज्ञान एक ज्ञेय की अनन्त पर्यायों को जानता है, वह ज्ञेय मात्र को जानता है। जो एक ज्ञेय को सर्वरूप से नहीं जानता, वह सब ज्ञेयों को भी नहीं जानता। यही बात एक प्राचीन श्लोक बताता है—

“एको भाव सर्वथा येन दृष्ट, सर्वे भावा सर्वथा तेन दृष्टा ।

सर्वे भावा, सर्वथा येन दृष्टा, एको भाव सर्वथा तेन दृष्ट ।”

एक को जान लेने पर सबको जान लेने की बात अथवा सबको जान लेने पर एक को जान लेने की बात सर्वथा अद्वैत में तात्त्विक नहीं है। कारण कि उनमें एक ही तात्त्विक है, सब तात्त्विक नहीं। अनेकान्त-सम्मत ज्ञेय-दृष्टि से जो अद्वैत है, उसी में—‘एक और सब—दोनों तात्त्विक हैं, इसलिए जो एक को जानता है, वही सबको और जो सबको जानता है, वही एक को जानता है’—इसका पूर्ण सामंजस्य है।

तर्कशास्त्र के लेखक गुलावराय ने स्याद्वाद को अनिश्चय-सत्य मानकर एक काल्पनिक भय की रेखा खींची है। जैसे—“जैनो के अनेकान्तवाद ने एक प्रकार से मनुष्य की दृष्टि को विस्तृत कर दिया है, किन्तु व्यवहार में हमको निश्चयता के आधार पर ही चलना पड़ता है। यदि हम पैर बढ़ाने से पूर्व पृथ्वी की दृढ़ता के ‘स्यादस्ति स्यान्नास्ति’ के फेर में पड़ जाए तो चलना ही कठिन हो जाएगा।”<sup>२</sup>

(समीक्षा) लेखक ने सही लिखा है। अनिश्चय-दशा में वैसा ही बनता है। किन्तु विद्वान् लेखक को यह आशंका स्याद्वाद को सशयवाद समझने के कारण हुई है। इसलिए स्याद्वाद का सही रूप जानने के साथ-साथ यह अपने आप मिट जाती है—‘शायद घड़ा है, शायद घड़ा नहीं है’—इससे दृष्टि का विस्तार नहीं होता प्रत्युत जाननेवाला कुछ जान ही नहीं पाता। दृष्टि का विस्तार तब होता है, जब हम अनन्त दृष्टिबिन्दु-ग्राह्य सत्य को एकदृष्टि-ग्राह्य ही न मानें। सत्य की एक रेखा को भी हम निश्चयपूर्वक न माप सकें, यह दृष्टि का विस्तार नहीं, उसकी बुराई है।

१ भायारो, ३।७४।

२ तर्क मीमांसा, (तीसरा भाग), पृ० २०८

एकान्त ।<sup>१</sup> एकान्त भी स्याद्वाद के अकुश से परे नहीं हो सकता । एकान्त असत् एकान्त न बन जाय - 'यह भी है' को छोड़कर 'यही है' का रूप न ले ले, इसलिए वह जरूरी भी है ।

भगवान् महावीर का युग दर्शन-प्रणयन का युग था । आत्मा, परलोक, स्वर्ग, मोक्ष है या नहीं—इन प्रश्नों की गूँज थी । सामान्य विषय भी बहुत चर्चे जाते थे । प्रत्येक दर्शन-प्रणेता की अपने-अपने ढंग की उत्तरशैली थी । महात्मा बुद्ध मध्यम प्रतिपदावाद या विभज्यवाद के द्वारा समझाते थे । सजय वेनट्टिपुत्त विक्षेपवाद या अनिश्चयवाद की भाषा में बोलते थे । भगवान् महावीर का प्रतिपादन स्याद्वाद के सहारे होता था । इन्हे एक-दूसरे का बीज मानना आग्रह से अधिक और कुछ नहीं लगता ।

सजय की उत्तर-प्रणाली को अनेकान्तवादी कहना अनेकान्तवाद के प्रति घोर अन्याय है । भगवान् महावीर ने यह कभी नहीं कहा कि 'मैं ममझता हूँ कि अमुक है तो आपको बतलाऊँ ।' वे निर्णय की भाषा में बोलते । उनके अनेकान्त में अनन्त धर्मों को परखनेवाली अनन्त दृष्टियाँ और अनन्त वाणी के विकल्प हैं । किन्तु याद रखिए, वे सब निर्णायक हैं । सजय के भ्रमवाद की भाँति लोगों को भूलभुलैया में डालनेवाले नहीं हैं । अनन्त धर्मों के लिए अनन्त दृष्टिकोणों और कुछ भी निर्णय न करनेवाले दृष्टिकोणों को एक कोटि में रखने का आग्रह धूप-न्हाह को मिलाने जैसा है । इसे 'हाँ' और 'नहीं' का भेद नहीं कहा जा सकता । यह मौलिक भेद है । 'अस्तीति न भणामि'—'है' नहीं कह सकता और 'नास्तीति च न भणामि'—'नहीं है' नहीं कह सकता । सजय की इस सशयशीलता के विरुद्ध अनेकान्त कहता है—'स्यात् अस्ति'—अमुक अपेक्षा से यह है ही । 'स्यात् नास्ति'—अमुक अपेक्षा से यह नहीं ही है ।

'घट यहाँ हो सकता है'—यह स्याद्वाद की उत्तर-पद्धति नहीं है । उसके अनुसार 'घट है—अपनी अपेक्षा से निश्चित है' यह रूप होगा ।

ब्रह्मसूत्रकार व्यास और भाष्यकार शंकराचार्य से लेकर आज तक स्याद्वाद के बारे में जो दोष बताए गये हैं, उनकी संख्या लगभग आठ होती है, जैसे—

- |              |               |
|--------------|---------------|
| १ विरोध      | ५ व्यतिकर     |
| २ वैयधिकरण्य | ६ सशय         |
| ३ अनवस्था    | ७ अप्रतिपत्ति |
| ४ सकर        | ८ अभाव        |

---

१ स्वयंभूस्तोत्र (अरजिन स्तुति) १८  
 अनेकान्तोऽप्यनेकात् प्रमाण-नयसाधनम् ।  
 अनेकात् प्रमाप्रमाणते, तदेकातोऽपितान्नयात् ॥

७ 'स्याद् अस्ति च नास्ति च'—क्या यह वक्तव्य है ? नहीं, 'स्याद् अस्ति च नास्ति च' अवक्तव्य है ।

दोनों के मिलाने से मालूम होगा कि जैनो ने सजय के पहलेवाले तीन वाक्यों (प्रश्न और उत्तर-दोनों) को अलग-अलग करके अपने स्याद्वाद की छह भगिया बनाई और उसके चौथे वाक्य 'न है और न नहीं है' को छोड़कर 'स्याद्' भी वक्तव्य है, यह सातवा भग तैयार कर अपनी सप्तभगी पूरी की ।

उपलब्ध सामग्री से मालूम होता है कि सजय अपने अनेकान्तवाद का प्रयोग—परलोक, देवता, कर्म-फल मुक्त पुरुष जैसे परोक्ष विषयो पर करता था । जैन सजय की युक्ति को प्रत्यक्ष वस्तुओं पर भी लागू करते हैं । उदाहरणार्थ सामने मौजूद घट की सत्ता के बारे में जैन दर्शन से यदि प्रश्न पूछा जाए तो उत्तर निम्न प्रकार मिलेगा—

१. घट यहा है ?—हो सकता है । (स्याद् अस्ति)

२. घट यहा नहीं है ?—नहीं भी हो सकता है । (स्यान्नास्ति)

३. क्या यहा घट है भी और नहीं भी है ?—है भी और नहीं भी हो सकता है । (स्याद् अस्ति च नास्ति च)

४. हो सकता है (स्याद्) क्या यह कहा जा सकता (वक्तव्य) है ? नहीं, 'स्याद्' यह अवक्तव्य है ।

५. 'घट यहा हो सकता है' (स्याद् अस्ति) क्या यह कहा जा सकता है ? नहीं, 'घट यहा हो सकता है', यह नहीं कहा जा सकता ।

६. 'घट यहा नहीं हो सकता' (स्याद् नास्ति) क्या यह कहा जा सकता है ? नहीं, घट यहा नहीं हो सकता, यह नहीं कहा जा सकता ।

७. 'घट यहा हो भी सकता है, नहीं भी हो सकता है'—क्या यह कहा जा सकता है ? नहीं, घट यहा हो भी सकता है, नहीं भी हो सकता । यह नहीं कहा जा सकता—

इस प्रकार एक भी सिद्धान्त (वाद) की स्थापना न करना, जो कि सजय का वाद था, उसी को सजय के अनुयायियों के लुप्त हो जाने पर जैनो ने अपना लिया और उसकी चतुर्भङ्ग को न्याय की सप्तभगी में परिणत कर दिया ।<sup>१</sup>

(समीक्षा) सजय के अनिश्चयवाद का स्याद्वाद से कोई सम्बन्ध नहीं है ।

फिर भी पिमा आटा बार-बार पीसा जा रहा है । सजय का वाद न सद्भाव बताता है और न असद्भाव ।<sup>२</sup> अनेकान्त विधि और प्रतिषेध—दोनों का निश्चय-पूर्वक प्रतिपादन करता है । अनेकान्त सिर्फ अनेकान्त ही नहीं, वह एकान्त भी है । प्रमाण-दृष्टि को मुख्य मानने पर अनेकान्त फलता है और नय-दृष्टि को मुख्य

१ दशम दिग्दर्शन, अध्याय १५, पृ० ४६८

२ अष्टसहस्री, पृ० १२६



नहीं छूटते, इस अपेक्षा से परभव-गामी जीव शरीर-सहित जाता है। स्थूल शरीर एक जन्म-सम्बन्ध होते हैं, इस दृष्टि से वह अ-शरीर जाता है। एक ही प्राणी की स-शरीर और अ-शरीर गति विरोधी लगती है किन्तु अपेक्षा समझने पर वह वंसी नहीं लगती।

विरोध तीन प्रकार के हैं—१ उध्य-घातक-भाव २ सहानवस्थान, ३ प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धक भाव।

पहला विरोध चलचान् और दुबल के बीच होता है। वस्तु के अस्तित्व और नास्तित्व धम तुल्यहेतुक और तुल्यबली है, इसलिए वे एक-दूसरे को बाध नहीं सकते।

दूसरा विरोध वस्तु की क्रमिक पर्यायों में होता है। बाल्य और यौवन क्रमिक हैं, इसलिए वे एक साथ नहीं रह सकते। किन्तु अस्तित्व और नास्तित्व क्रमिक नहीं हैं, इसलिए इनमें यह विरोध भी नहीं आता।

आम डकल में बाध रहता है, तब तक गुरु होने पर भी नीचे नहीं गिरता। इनमें 'प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धक भाव' होता है। अस्तित्व-नास्तित्व के प्रयोजन का प्रतिबन्धक नहीं है। अस्तित्व-काल में ही पर की अपेक्षा नास्तित्व-बुद्धि और नास्तिकाल में ही मर की अपेक्षा अस्तित्व-बुद्धि होती है, इसलिए इनमें प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धक भाव भी नहीं है। अपेक्षा-भेद से इनमें विरोध नहीं रहता।

स्याद्वाद विरोध लाता नहीं किन्तु अविरोधी धर्मा में जो विरोध लगता है, उसे मिटाता है।<sup>१</sup>

१ जिस रूप से वस्तु सत् है, उसी रूप से वस्तु असत् मानी जाए तो विरोध आता है।<sup>१</sup> जैन-दर्शन यह नहीं मानता। वस्तु को स्व-रूप से सत् और पर-रूप से असत् मानता है। शंकराचार्य और भास्कराचार्य ने जो एक ही वस्तु को एक ही रूप से सत्-असत् मानने का विरोध किया है, वह जैन-दर्शन पर लागू नहीं होता।<sup>१</sup>

पंडित अम्बादासजी शास्त्री ने स्याद्वाद में दीखनेवाले विरोध को आपातत सन्देह बताते हुए लिखा है—'यहां पर आपातत प्रत्येक व्यक्ति को यह शका हो सकती है कि इस प्रकार परस्पर-विरोधी धर्म एक स्थान पर कैसे रह सकते हैं और

१ न्यायचण्डन पाथ, श्लोक ४२

नान्ने च नानाविषयधमप्रतिपात्तं स्याद्वाद वित्तवपेक्षाभेदेन तदविरोधघोतवस्यात्पद-समन्विष्टाहृतवाक्यविशेषः ।

२, प्रमाणनयतत्त्वरत्नावतारिका, ५

यदि येनैव प्रकारेण सत्त्वं, तेनैव असत्त्वं, येनैव च अमत्त्वं, तेनैव सत्त्वमभ्युपेयत तदा स्याद विरोधः ।

३ ग्रहसूत्र, २।२।३३ (शांकरभाष्य)

१ ठड और गर्मी में विरोध है, वैसे ही 'है' और 'नहीं' में विरोध है।<sup>१</sup> 'जो वस्तु है, वही नहीं है'—यह विरोध है।

२ जो वस्तु 'है' शब्द की प्रवृत्ति का निमित्त है, वही 'नहीं' शब्द की प्रवृत्ति का निमित्त बनने की स्थिति में सामानाधिकरण्य नहीं हो सकता। भिन्न निमित्तों से प्रवर्तित दो शब्द एक वस्तु में रहे, तब सामानाधिकरण्य होता है।<sup>२</sup> सत् वस्तु में असत् की प्रवृत्ति का निमित्त नहीं मिलता, इसलिए सत् और असत् का अधिकरण एक वस्तु नहीं हो सकती।

३ पदार्थ में सात भग जोड़े जाते हैं, वैसे ही 'अस्ति' भग में भी सात-भग जोड़े जा सकते हैं—अस्ति भग में जुड़ी सप्त-भगी में अस्ति-भग होगा, उसमें फिर सप्त-भगी होगी। इस प्रकार सप्त-भगी का कहीं अन्त न आएगा।

४ 'है' और 'नहीं' दोनों एक स्थान में रहेंगे तो जिस रूप में 'है' है उसी रूप में 'नहीं' होगा—यह सकर दोष आएगा।

५ जिस रूप से 'है' है, उसी रूप से 'नहीं' हो जाएगा और जिस रूप से 'नहीं' है उसी रूप से 'है' हो जाएगा। विषय अलग-अलग नहीं रह सकेंगे।

६, ७, ८ संशय से पदार्थ की प्रतिपत्ति (ज्ञान) नहीं होगी और प्रतिपत्ति हुए बिना पदार्थ का अभाव होगा।

जैन आचार्यों ने इनका उत्तर दिया है। सचमुच स्याद्वाद में ये दोष नहीं आते। यह कल्पना उसका सही रूप न समझने का परिणाम है। इसके पीछे एक तथ्य है। मध्ययुग में अजैन विद्वानों को जैन-ग्रन्थ पढ़ने में सक्षम थी। क्यों थी पता नहीं, पर थी अवश्य। जैन आचार्य खुले दिल से अन्य दर्शन के ग्रन्थ पढ़ते थे। अजैन ग्रन्थों पर उन द्वारा लिखी गई टीकाएँ इसका स्पष्ट प्रमाण हैं।

स्याद्वाद का निराकरण करते समय पूर्वपक्ष यथार्थ नहीं रखा गया। स्याद्वाद में विरोध तब आता, जब कि एक ही दृष्टि से वह दो धर्मों को स्वीकार करता। पर बात ऐसी नहीं है। जैन-आगम पर दृष्टि डालिए। भगवान् महावीर से पूछा गया कि—भगवन् ! जीव मरकर दूसरे जन्म में जाता है, तब शरीर-सहित जाता है या शरीर-रहित ?<sup>३</sup> 'भगवान् कहते हैं—'स्यात् शरीर-सहित और स्यात् शरीर-रहित।' उत्तर में विरोध लगता है पर अपेक्षा दृष्टि के सामने आते ही वह मिट जाता है।

शरीर दो प्रकार के होते हैं—सूक्ष्म और स्थूल। शरीर मोक्ष-दशा में पहुँचे

१ ब्रह्मसूत्र, २।२।३३, (शांकरभाष्य)

२ नील-वमल—यह सामानाधिकरण्य है। कमल में नील गुण के निमित्त से 'नील' शब्द की और वमल-जाति के निमित्त से 'कमल' शब्द की प्रवृत्ति होती है।

३ भगवती, २।१

गिय असगरी निवगमई गिय असगरी निवगमई।

मे । किन्तु अस्तित्व नास्तित्व रूप मे और नास्तित्व अस्तित्व रूप मे परिणत नही होता । 'है' 'नहीं' नही बनता और 'नही' 'है' नही बनता, इसलिए व्यतिकरदोष भी नही आनेवाला है ।<sup>१</sup>

६ स्याद्वाद मे अनेक धर्मों का निश्चय रहता है, इसलिए वह सशय भी नहीं है । प्रो० आनन्दशंकर वापू भाई ध्रुव के शब्दों मे—'महावीर के सिद्धान्त मे बताये गए स्याद्वाद को कितने ही लोग सशयवाद कहते हैं, इसे मैं नही मानता । स्यादवाद सशयवाद नही है किन्तु वह एक दृष्टिबिन्दु हमको उपलब्ध करा देता है । विश्व का किस रीति से अवलोकन करना चाहिए, यह हमे सिखाता है । यह निश्चय है कि विविध दृष्टिबिन्दुओं द्वारा निरीक्षण किये बिना कोई भी वस्तु सम्पूर्ण रूप मे आ नही सकती । स्याद्वाद (जैन-धर्म) पर आक्षेप करना अनुचित है ।'

७-८ सशय नही तब निश्चित ज्ञान का अभाव—अप्रतिपत्ति नही होगी । अप्रतिपत्ति के बिना वस्तु का अभाव भी नही होगा ।

## विकलादेश और सकलादेश

वस्तु-प्रधान ज्ञान सकलादेश और गुण-प्रधान ज्ञान विकलादेश होता है । इसके सम्बन्ध मे तीन मान्यताएँ हैं । पहली के अनुसार सप्तभगी का प्रत्येक भग सकलादेश और विकलादेश दोनों होता है ।

दूसरी मान्यता के अनुसार प्रत्येक भग विकलादेश होता है और सम्मिलित सातो भग सकलादेश कहलाते हैं ।

तीसरी मान्यता के अनुसार पहला, दूसरा और चौथा भग विकलादेश और शेष सब सकलादेश होते हैं ।

द्रव्य-नय की मुख्यता और पर्याय-नय की अमुख्यता से गुणों की अभेदवृत्ति बनती है । इससे स्याद्वाद सकलादेश या प्रमाणवाक्य बनता है ।

पर्याय-नय की मुख्यता और द्रव्य-नय की अमुख्यता से गुणों की भेदवृत्ति बनती है । उससे स्याद्वा-विकलादेश या नय-वाक्य बनता है ।

वाक्य दो प्रकार के होते हैं—सकलादेश और विकलादेश । अनन्त धर्म वाली वस्तु के अखण्डरूप का प्रतिपादन करनेवाला वाक्य सकलादेश होता है । वाक्य मे यह शक्ति अभेद-वृत्ति की मुख्यता और अभेद का उपचार—इन दो कारणों से आती है । अनन्त धर्मों को अभिन्न बनानेवाले आठ कारण हैं—

१ भगवती, १।३।१२३

२ परस्परविषयगमन व्यतिकर ।

—एक विषय का दूसरे विषय में संक्रमण होना 'व्यतिकर दोष' है ।

इसी से वेदान्त सूत्र में व्यासजी ने एक स्थान पर लिखा है—‘नैकस्मिन्नसम्भवात्’—अर्थात् एक पदार्थ में परस्पर विरुद्ध नित्यानित्यत्वादि नहीं रह सकते। परन्तु जैनाचार्यों ने स्याद्वाद-सिद्धान्त से इन परस्पर-विरोधी धर्मों का एक स्थान में भी रहना सिद्ध किया है और वह युक्तियुक्त भी है, क्योंकि वे विरोधी धर्म विभिन्न अपेक्षाओं से एक वस्तु में रहते हैं, न कि एक ही अपेक्षा से।”

प्रो० फणिभूषण अधिकारी (अध्यक्ष—दर्शनशास्त्र, काशी हिन्दू विश्व-विद्यालय) के शब्दों में—‘विद्वान् शंकराचार्य ने इस सिद्धान्त के प्रति अन्याय किया। यह बात अन्य योग्यतावाले पुरुषों में क्षम्य हो सकती थी किन्तु यदि मुझे कहने का अधिकार है तो मैं भारत के इस महान् विद्वान् को सर्वथा अक्षम्य ही कहूँगा। यद्यपि मैं इस महर्षि की अतीव आदर की दृष्टि से देखता हूँ। ऐसा जान पड़ता है कि उन्होंने इस धर्म के, जिसके लिए अनादर से ‘विवसन-समय’ अर्थात् नग्न लोगो का सिद्धान्त ऐसा नाम दे रखते हैं, दर्शनशास्त्र के मूल ग्रन्थों के अध्ययन की परवाह नहीं की।’

२ वस्तु के ‘सत्’ अंश से उसमें ‘है’ शब्द की प्रवृत्ति होती है, वैसे ही उसके असत् अंश से उसमें ‘नहीं’ शब्द की प्रवृत्ति होने का निमित्त बनता है। ‘है’ और ‘नहीं’ ये दोनों एक ही वस्तु के दो भिन्न धर्मों द्वारा प्रवर्तित होते हैं। इसलिए वैयधिकरण्य दोष भी स्याद्वाद को नहीं छूता।

३ किसी वस्तु में अनन्त विकल्प होते हैं, इसीलिए अनवस्था-दोष नहीं बनता। यह दोष तब बने, जब कि कल्पनाएँ अप्रामाणिक हों। सप्तभगिया प्रमाण-सिद्ध हैं। इसलिए एक पदार्थ में अनन्त-सप्तभगी होने पर भी यह दोष नहीं आता। धर्म में धर्म की कल्पना होती ही नहीं। अस्तित्व धर्म है, उसमें दूसरे धर्म की कल्पना ही नहीं होती, तब अनवस्था कैसे ?

४ वस्तु जिस रूप से ‘अस्ति’ है, उसी रूप से ‘नास्ति’ नहीं है। इसलिए सकर-दोष भी नहीं आएगा।

५ अस्तित्व अस्तित्व रूप में परिणत होता है और नास्तित्व नास्तित्व रूप

१ मेरी जीवन गाथा

२ अप्रामाणिकानन्तपदार्थपरिकल्पनाया विश्रान्त्यभावोऽनवस्था अथवा अव्यवस्थितपरःपरोपाधीनानिष्टप्रसंग अनवस्था।

—अप्रामाणिक कल्पनाओं से अनन्त पदार्थों की परिकल्पना करने से कहीं विश्राम नहीं मिलता। ऐसी अवस्था को ‘अनवस्था दोष’, कहा जाता है।

—(अथवा) अव्यवस्थित परम्परा के कारण जो अनिष्ट प्रसंग उत्पन्न होता है, उसे ‘अनवस्था दोष’ कहा जाता है।

३ सर्वेषां युगपत् प्राप्तिं सकरः।

—वस्तु में रहे हुए सभी धर्मों की एक साथ प्राप्ति को ‘सकर-दोष’ कहा जाता है।

७ वस्त्वात्मा का 'है' के साथ जो ससर्ग होता है, वही अन्य धर्मों के साथ होता है—इस ससर्ग की दृष्टि से भी सब धर्म भिन्न नहीं हैं। आम का मिठास के साथ होनेवाला सम्बन्ध उसके पीलेपन के साथ होनेवाले सम्बन्ध से भिन्न नहीं होता। इसलिए वे दोनों अभिन्न हैं। धर्म और धर्मों भिन्नाभिन्न होते हैं। अविष्वग्भाव सम्बन्ध में अभेद प्रधान होता है और भेद गौण।

८ जो 'है' शब्द अस्तित्व धर्म वाली वस्तु का वाचक है, वह शेष अनन्त धर्म वाली वस्तु का भी वाचक है—इस शब्द-दृष्टि से भी सब धर्म अभिन्न हैं।  
काल आदि की दृष्टि से भिन्न धर्मों का अभेद-उपचार

१ समकाल एक में अनेक गुण हो, यह सम्भव नहीं। यदि हो तो उनका आश्रय भिन्न होगा।

२ अनेकविध गुणों का आत्मरूप एक हो, यह सम्भव नहीं, यदि हो तो उन गुणों में भेद नहीं माना जाएगा।

३ अनेक गुणों के आश्रयभूत अर्थ अनेक होंगे, यह न हो तो एक अनेक गुणों का आश्रय कैसे बने ?

४ अनेक सम्बन्धियों का एक के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता।

५ अनेक गुणों के उपकार अनेक होंगे—एक नहीं हो सकता।

६ गुणी का क्षेत्र—प्रत्येक भाग प्रतिगुण के लिए भिन्न होना चाहिए नहीं तो दूसरे गुणी के गुणों का भी इस गुणी-देश से भेद नहीं हो सकेगा।

७ ससर्ग प्रतिससर्गी का भिन्न होगा।

८ प्रत्येक विषय के शब्द पृथक् होंगे। सब गुणों को एक शब्द बता सके तो सब अर्थ एक शब्द के वाच्य बन जाएंगे और दूसरे शब्दों का कोई अर्थ नहीं होगा।

**त्रिभगी या सप्तभगी**

अपनी सत्ता का स्वीकार और पर-सत्ता का अस्वीकार ही वस्तु का वस्तुत्व है।<sup>१</sup> यह स्वीकार और अस्वीकार दोनों एकाश्रयी होते हैं। वस्तु में 'स्व' की सत्ता की भाँति 'पर' की असत्ता नहीं हो तो उसका स्वरूप ही नहीं बन सकता। वस्तु के स्वरूप का प्रतिपादन करते समय अनेक विकल्प करने आवश्यक हैं। भगवान् महावीर ने गौतम स्वामी के प्रश्न का उत्तर देते हुए कहा—'रत्नप्रभा पृथ्वी स्यात् आत्मा है, स्यात् आत्मा नहीं है, स्यात् अवक्तव्य है।'<sup>२</sup> स्व की अपेक्षा वह आत्मा (अस्तित्व) है, पर की अपेक्षा वह आत्मा नहीं है, युगपत् दोनों की अपेक्षा वह अवक्तव्य है। ये तीन विकल्प हैं, इनके संयोग से चार विकल्प और बनते हैं—

१ स्वपरसत्तात्थ्युदासोपादानापाय हि वस्तुनो वस्तुत्वम् ।

२ भगवती, १२।१०

१ काल

२ आत्म-रूप

३ अर्थ-आधार

४ सम्बन्ध

५ उपकार

६ गुणी-देश

७ ससर्ग

८ शब्द

वस्तु और गुण-धर्मों के सम्बन्ध की जानकारी के लिए इनका प्रयोग किया जाता है।

हम वस्तु के अनन्त गुणों को एक-एक कर बताए और फिर उन्हें एक धागे में पिरोए, यह हमारा अनन्त जीवन हो तब बनने की बात है। बिखेरने के बाद समेटने की बात ठीक बैठती नहीं, इसलिए एक ऐसा द्वार खोलें या एक ऐसी प्रकाश-रेखा डालें, जिसमें से या जिसके द्वारा समूची वस्तु दीख जाय। यह युक्ति हमें भगवान् महावीर ने सुझाई। वह है, उनकी वाणी में 'सिय' शब्द। उसी का संस्कृत अनुवाद होता है 'स्यात्'। कोई एक धर्म 'स्यात्' से जुड़ता है और वह बाकी के सब धर्मों को अपने में मिला लेता है। 'स्यात् जीव है'—यहां हम 'है' इसके द्वारा जीव की अस्तित्व बताते हैं और 'है' स्यात् से जुड़कर आया है, इसलिए यह अखण्ड रूप में नहीं, किन्तु अखण्ड बनकर आया है। एक धर्म में अनेक धर्मों की अभिन्नता वास्तविक नहीं होती, इसलिए यह अभेद एक धर्म की मुख्यता या उपचार से होता है।

१ जिस समय वस्तु में 'है' है, उस समय अन्य धर्म भी हैं, इसलिए काल की दृष्टि से 'है' और बाकी के सब धर्म अभिन्न हैं।

२ 'है' धर्म जैसे वस्तु का आत्मरूप है, वैसे अन्य धर्म भी उसके आत्मरूप हैं। इस आत्मरूप की दृष्टि में प्रतिपाद्य धर्म का अप्रतिपाद्य धर्मों से अभेद है।

३ जो अर्थ 'है' का आधार है, वही अन्य धर्मों का है। जिसमें एक है, उसी में सब हैं—इस अर्थदृष्टि या आधारभूत द्रव्य की दृष्टि से सब धर्म एक हैं—समानाधिकरण हैं।

४ वस्तु के साथ 'है' का जो अविष्वग्भाव या अपृथग्भाव सम्बन्ध है, वही अन्य धर्मों का है—इस तादात्म्य सम्बन्ध की दृष्टि से भी सब धर्म अभिन्न हैं।

५ जैसे वस्तु के स्वरूप-निर्माण में 'है' अपना योग देता है, वैसे ही दूसरे धर्मों का भी उसके स्वरूप-निर्माण में योग है। इस योग या उपचार की दृष्टि से भी सबमें अभेद है। पके हुए आम में मिठास और पीलापन का उपचार भिन्न नहीं होता। यही स्थिति शेष सब धर्मों की है।

६ जो वस्तु सम्बन्धी क्षेत्र 'है' का होता है, वही अन्य धर्मों का होता है—इस गुणी-देश की दृष्टि से भी सब धर्मों में भेद नहीं है। उदाहरणस्वरूप आम के जिस भाग में मिठास है, उसी में पीलापन है। इस प्रकार वस्तु के देश—भाग की दृष्टि से वे दोनों एकरूप हैं।

के द्वारा वस्तु का प्रतिपादन नहीं हो सकता, इसलिए युगपत् एक शब्द में समस्त वस्तु के प्रतिपादन की विवक्षा होती है, तब वह अवक्तव्य बन जाती है।

वस्तु-प्रतिपादन के ये मौलिक विकल्प तीन ही हैं। अपुनरुक्त रूप में इनके चार विकल्प और हो सकते हैं, इसलिए सात विकल्प बनते हैं। वाद के भगो में पुनरुक्ति आ जाती है। उनमें कोई नया बोध नहीं मिलता, इसलिए उन्हें प्रमाण में स्थान नहीं मिलता। इसका फलित रूप यह है कि वस्तु के अनन्त धर्मों पर अनन्त सधनगगिया होती हैं किन्तु एक धर्म पर मात्र से अधिक भग नहीं बनने।

४ अपुनरुक्त-विकल्प—सत् द्रव्याश होता है और अमत् पर्यायाण। द्रव्याश की अपेक्षा वस्तु सत् है और अभाव रूप पर्यायाण की अपेक्षा वस्तु असत् है। एक माय दोनों की अपेक्षा अवक्तव्य है। क्रम-विवक्षा में उभयात्मक है।

५-६-७ अवक्तव्य का सद्भाव की प्रधानता से प्रतिपादन हो तब पाचवा, अमद्भाव की प्रधानता से हो तब छठा और क्रमण दोनों की प्रधानता से हो तब सातवा भग बनता है।

प्रथम तीन असायोगिक विकल्पों में विवक्षित धर्मों के द्वारा अखण्ड वस्तु का ग्रहण होता है, इसलिए ये सकलादेशी हैं। शेष चारों का विषय देशावच्छिन्न धर्मों होता है, इसलिए वे विकलादेशी हैं।<sup>१</sup>

एक विद्यार्थी में योग्यता, अयोग्यता, सक्रियता और निष्क्रियता—ये चार धर्म मान सात भगो की परीक्षा करने पर इनकी व्यावहारिकता का पता लग सकेगा। इनमें दो गुण सद्भावरूप हैं और दो उनके प्रतियोगी।

किमी व्यक्ति ने अध्यापक से पूछा—‘अमुक विद्यार्थी पढ़ने में कैसा है?’

अध्यापक ने कहा—‘बड़ा योग्य है।’

१ यहा पढ़ाई की अपेक्षा से उसका योग्यता धर्म मुख्य बन गया और शेष सब धर्म उसके अन्दर छिप गए—गौण बन गए।

दूसरे ने पूछा—‘विद्यार्थी नम्रता में कैसा है?’

अध्यापक ने कहा—‘बड़ा अयोग्य है।’

२ यहा उद्दण्डता की अपेक्षा से उसका अयोग्यता धर्म मुख्य बन गया और शेष सब धर्म गौण बन गए?

किसी तीसरे व्यक्ति ने पूछा—‘वह पढ़ने में और विनय-व्यवहार में कैसा है?’

अध्यापक ने कहा—‘क्या कहें यह बड़ा विचित्र है। इसके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता।’

४ स्यात्-अस्ति, स्यात्-नास्ति—रत्नप्रभा पृथ्वी स्व की अपेक्षा है, पर की अपेक्षा नहीं है—यह दो अशो की क्रमिक विवक्षा है ।

५ स्यात्-अस्ति, स्यात्-अवक्तव्य—स्व की अपेक्षा है, युगपत् स्व पर की अपेक्षा अवक्तव्य है ।

६ स्यात्-नास्ति, स्यात्-अवक्तव्य—पर की अपेक्षा नहीं है, युगपत् स्व-पर की अपेक्षा अवक्तव्य है ।

७ स्यात्-अस्ति, स्यात्-नास्ति, स्यात्-अवक्तव्य—एक अश स्व-की अपेक्षा है, एक अश पर की अपेक्षा नहीं है, युगपत् दोनों की अपेक्षा अवक्तव्य है ।

### प्रमाण-सप्तभगी

सत्त्व की प्रधानता से वस्तु का प्रतिपादन (१) इसलिए—अस्ति ।

असत्त्व की प्रधानता से वस्तु का प्रतिपादन (२) इसलिए—नास्ति ।

उभय धर्म की प्रधानता से क्रमशः वस्तु का प्रतिपादन (३) इसलिए—अस्ति-नास्ति ।

उभय धर्म की प्रधानता से युगपत् वस्तु का प्रतिपादन नहीं हो सकता (४) इसलिए—अवक्तव्य ।

उभय धर्म की प्रधानता से युगपत् वस्तु का प्रतिपादन नहीं हो सकता—सत्त्व की प्रधानता से वस्तु का प्रतिपादन हो सकता है (५) इसलिए—अवक्तव्य-अस्ति ।

उभय धर्म की प्रधानता से युगपत् वस्तु का प्रतिपादन नहीं हो सकता—असत्त्व की प्रधानता से वस्तु का प्रतिपादन हो सकता है (६) इसलिए—अवक्तव्य-नास्ति ।

उभय धर्म की प्रधानता के साथ उभय धर्म की प्रधानता से क्रमशः वस्तु का प्रतिपादन हो सकता है (७) इसलिए—अवक्तव्य-अस्ति-नास्ति ।

### सप्तभगी ही क्यों ?

वस्तु का प्रतिपादन क्रम और यौगपद्य, इन दो पद्धतियों से होता है । वस्तु में 'अस्ति' धर्म भी होता है और 'नास्ति' धर्म भी ।

१-२ 'वस्तु है'—यह अस्तिधर्म का प्रतिपादन है । 'वस्तु नहीं है'—यह नास्ति धर्म का प्रतिपादन है । यह क्रमिक प्रतिपादन है । अस्ति और नास्ति एक साथ नहीं कहे जा सकते, इसलिए युगपत् अनेक धर्म-प्रतिपादन की अपेक्षा पदार्थ अवक्तव्य है । यह युगपत् प्रतिपादन है ।

३ क्रम-पद्धति में जैसे एक काल में एक शब्द से एक गुण के द्वारा समस्त वस्तु का प्रतिपादन हो जाता है, वैसे एक काल में एक शब्द से दो प्रतियोगी गुणों



एकता नहीं। या धर्म के मिट्टी के घरमाणु दूसरे धर्म के मिट्टी के घरमाणुओं में बिना होते हैं। इसी प्रकार अचारा, परिणाम और गुण भी एक नहीं होते।

यस्यु के प्रत्येक धर्म पर विधि-नियेध की सम्पत्ता करने में ज्ञाना त्रिभगिया या सत्ताभगिता होती है किन्तु उन्हीं एक धर्म पर विधि-नियेध की सम्पत्ता करने में विभगों का सम्पत्तमी ही होती है।

यस्यु के विषय मात है, अनन्य मान प्रकार के मन्त्र, मात प्रार के मन्त्र है द्वाविम मात प्रार की जिगामा, मात प्रार की जिगामा में मात प्रकार के पयुयोग और मान प्रार के पयुयोग में मात प्रार के विहग बनने हैं।<sup>१</sup>

## अहिंसा-विहग में अनेकान्तदृष्टि का योग

जैन धर्म का नाम माय आगे ही अहिंसा मातर हो भारी के नामने का जानी है। अहिंसा की अर्थात्ता जैन धर्म के माय इन प्रकार गुनी-मिनी दृष्टि है कि एका विगाजा नही बिना जा नहता। मोर-भावा में गरी प्रानित है कि जैन धर्म मानी अहिंसा, अहिंसा मानी जैन धर्म।

धर्म मात्र अहिंसा को आगे बिने चरते हैं। कोई भी धर्म ऐसा नहीं मिलता, जिमका गुन या पाना तत्त्व अहिंसा न हो। तब फिर जैन धर्म के माय अहिंसा का ऐसा तादात्म्य क्यों? महा विचार कुछ आगे बडता है।

अहिंसा का विहग अनेक भूमिकाओं पर विगित हुआ है। कामि, वाचि और मानमि अहिंसा के बारे में अनेक धर्मों में विभिन्न धाराएँ मिलती हैं। स्थूल रूप में मृगमा के योज भी न मिलते हैं, नही बात नहीं, किन्तु बौद्धिक अहिंसा के धोन में भगवान् महावीर में जो अनेकान्त-दृष्टि मिली, वही ग्या कारण है कि जैन धर्म के माय अहिंसा का अविच्छिन्न सम्बन्ध हो चला।

भगवान् महावीर ने देखा कि हिंसा की जड़ विचारों की विप्रतिपत्ति है। वैचारिक अनमन्य में मानमिक उत्तेजना बढती है और वह फिर वाचि एवं कायिक हिंसा के रूप में अभिव्यक्त होती है। शरीर जड है, वाणी भी जड है। जड में हिंसा-अहिंसा के गाय नहीं होते। इसी उद्भव-भूमि मानमिक चेतना है। उसकी दृष्टिगत अनन्त है।

प्रत्येक वस्तु में अनन्त धर्म हैं। उसको जानने के लिए अनन्त दृष्टियाँ हैं। प्रत्येक दृष्टि सत्याण है। सत्र धर्मों का वर्गीकृत रूप अपण्ड वस्तु और सत्याणों का वर्गीकरण अपण्ड सत्य होता है।

१ अययोगध्यच्छेदिका, श्लोक २३

अपयग वस्तु समस्यमात्र-मद्रूपमेतज्य विविच्यगाम्।

आदेशभेदोदितसप्तानगमदीदृशस्त्व युधरूपयेधम् ॥

३ यह विचार उस समय निकलता है, जब उसकी पढाई और उच्छृंखलता, ये दोनों एक साथ मुख्य बन दृष्टि के सामने नाचने लग जाती हैं। और कभी-कभी ऐसा भी उत्तर होता है, 'भाई ! अच्छा ही है, पढने में योग्य है किन्तु वैसे व्यवहार में योग्य नहीं है।'

पाचवा उत्तर—'योग्य है, फिर भी बड़ा विचित्र है, उसके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता।'

छठा उत्तर—'योग्य नहीं है, फिर भी बड़ा विचित्र है, उसके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता।'

सातवा उत्तर—'योग्य भी है, नहीं भी। अरे, क्या पूछते हो, बड़ा विचित्र लडका है, उसके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता।'

उत्तर देनेवाले की भिन्न-भिन्न मन स्थितिया होती हैं। कभी उसके सामने योग्यता की दृष्टि प्रधान हो जाती है और कभी अयोग्यता की। कभी एक साथ दोनों और कभी क्रमशः। कभी योग्यता का बखान होते-होते योग्यता-अयोग्यता दोनों प्रधान बनती हैं, तब आदमी उलझ जाता है। कभी अयोग्यता का बखान होते-होते दोनों प्रधान बनती है और उलझन आती है। कभी योग्यता और अयोग्यता दोनों का क्रमिक बखान चलते-चलते दोनों पर एक साथ दृष्टि दौड़ते ही 'कुछ कहा नहीं जा सकता'—ऐसी वाणी निकल पड़ती है।

जीव की सक्रियता और निष्क्रियता पर स्याद्-अस्ति, नास्ति, अवक्तव्य का प्रयोग—

मानसिक, वाचिक और कायिक व्यापार जीव और पुद्गल के संयोग से होता है। एकान्त निश्चयवादी के अनुसार जीव निष्क्रिय और अजीव सक्रिय है। साध्य दर्शन की भाषा में पुरुष निष्क्रिय और प्रकृति सक्रिय है। एकान्त व्यवहारवादी के अनुसार जीव सक्रिय है और अजीव निष्क्रिय। विज्ञान की भाषा में जीव सक्रिय और अजीव निष्क्रिय है। स्याद्वाद की दृष्टि से जीव सक्रिय भी है, निष्क्रिय भी है और अवाच्य भी।

लब्धि-वीर्य या शक्ति की अपेक्षा से जीव की निष्क्रियता सत्य है, करण-वीर्य या क्रिया की अपेक्षा से जीव की सक्रियता सत्य है, उभय धर्मों की अपेक्षा से अवक्तव्यता सत्य है।

गुण-समुदाय को द्रव्य कहते हैं। द्रव्य के प्रदेशों—अवयवों को क्षेत्र कहते हैं। व्यवहार-दृष्टि के अनुसार द्रव्य का आधार भी क्षेत्र कहलाता है। द्रव्य के परिणमन को काल कहते हैं। जिस द्रव्य का जो परिणमन है, वही उसका काल है। घड़ी, मुहूर्त आदि काल व्यावहारिक कल्पना है। द्रव्य के गुण—शक्ति-परिणमन को भाव कहते हैं। प्रत्येक वस्तु का द्रव्यादि चतुष्टय भिन्न-भिन्न रहता है। एक जैसे, एक क्षेत्र में रहे हुए, एक साथ बने, एक रूप-रंग वाले सौ घड़ों में सादृश्य हो सकता

में भगवान् ?" भगवान् ने भगवान् को ब्रह्म देखा, जब उन्होंने मोक्ष—  
 व्याधिप्राप्त है, इसलिये यह ऐसा जन्म प्राप्त करता है। मैं मोक्ष-व्याधिप्राप्त नहीं हूँ,  
 इसलिये मुझे पाप करना उचित नहीं है।"

भगवान् ने चण्डीशक्ति और अपने भावा को समान दृष्टि में देखा, इसलिये  
 देखा कि उनकी विद्यमयी की अपेक्षा दोनों समकक्ष मित्र थे।

चण्डीशक्ति अपनी उग्रता की अपेक्षा भगवान् का पत्र माना जा सकता है  
 विन्तु भगवान् की भेरी की अपेक्षा वह उग्रता शत्रु नहीं माना जा सकता। इस  
 बौद्धिक अहिंसा का विचार होने की आवश्यकता है।

मन्दार मन्त्रामी को उतर देते हुए भगवान् ने बताया—विद्यमान भी है,  
 अनन्त भी। यह अनेकान्त दार्शनिक क्षेत्र में उपयुक्त है। दार्शनिक भगवान् का दृष्टि  
 में बहुत अन्त में मुनिसाये जा सकते हैं, किन्तु वह एक क्षेत्र के मतवादी ही  
 नहीं हैं। बौद्धिक, सामाजिक और राजनीतिक भगवान् ने विद्यमान को  
 रहते हैं। उनमें अनेकान्त दृष्टिस्थिति बौद्धिक अहिंसा का विचार किया जा तो  
 बहुत मात्र मध्यम बन जाता है। जो रही भगवान् की द्वितीयताय ब्रह्म है, उग्रता मध्यम  
 ऐतान्तिक आग्रह की है। एक दोषी रहे, मित्राई बहुत अनिष्टात्मा बन्तु है, उस  
 स्थिति में स्वस्थ स्थिति को एकान्तक सेवता नहीं चाहिए। उसे मोक्षना चाहिए—  
 "कोई भी निरपेक्ष बन्तु साक्षात्कार या हावित्कार नहीं होनी।" उग्रता लाभ और  
 हानि की वृत्ति किसी व्यक्ति-विशेष के माध्यमों में बनती है। जहाँ किसी के  
 लिए अग्रह है, वही किसी के लिए अग्रह होता है। परिस्थिति के परिवर्तन में जहाँ  
 जिनके लिए अग्रह होता है, उसी के लिए अग्रह भी बन जाता है। साम्यवाद  
 पूजावाद को बुझा लगता है और पूजावाद साम्यवाद को, इसमें ऐकान्तिकता ठीक  
 नहीं हो सकती। किसी में कुछ और किसी में कुछ विशेष तथ्य मिल ही जाते हैं।  
 इस प्रकार हर क्षेत्र में जैन धर्म अहिंसा को माध्यम लिए चलता है।

## तत्त्व और आचार पर अनेकान्तदृष्टि

एकान्तवाद आग्रह या सकलदृष्टि मनोदशा का परिणाम है, इसलिए वह हिंसा  
 है। अनेकान्त दृष्टि में आग्रह या सकलदृष्टि नहीं होता, इसलिए वह अहिंसा है।  
 साधक को उसी का प्रयोग करना चाहिए।

एकान्तदृष्टि में व्यवहार भी नहीं चलता, इसलिए उसका स्वीकार अनाचार  
 है। अनेकान्तदृष्टि से व्यवहार का भी लोप नहीं होता, इसलिए उसका स्वीकार  
 आचार है। इनके अनेक स्थानों का वर्णन करते हुए सूत्रकृतांग में बताया है—

१ पदार्थ नित्य ही है या अनित्य ही है—यह मानना अनाचार है। पदार्थ  
 कथंचित् नित्य है और कथंचित् अनित्य—यह मानना आचार है।

२ शास्ता—तीर्थंकर, उनके शिष्य या भगवन्, इनका सबका उच्छेद हो

अखण्ड वस्तु जानी जा सकती है किन्तु एक शब्द के द्वारा एक समय में कही नहीं जा सकती। मनुष्य जो कुछ कहता है, उसमें वस्तु के किसी एक पहलू का निरूपण होता है। वस्तु के जितने पहलू हैं, उतने ही सत्य हैं, जितने सत्य हैं, उतने ही द्रष्टा के विचार हैं। जितने विचार हैं उतनी ही अपेक्षाएँ हैं। जितनी अपेक्षाएँ हैं, उतने ही कहने के तरीके हैं। जितने तरीके हैं, उतने ही मतवाद हैं। मतवाद एक केन्द्र-बिन्दु है। उसके चारों ओर विवाद-सवाद, सघर्ष-समन्वय, हिंसा और अहिंसा की परिक्रमा लगती है। एक से अनेक के सम्बन्ध जुड़ते हैं, सत्य या असत्य के प्रश्न खड़े होने लगते हैं। वस यही से विचारों का स्रोत दो धाराओं में बह चलता है—अनेकान्त या सत्-एकान्त-दृष्टि—अहिंसा, असत्-एकान्त-दृष्टि—हिंसा।

कोई बात या कोई शब्द सही है या गलत इसकी परख करने के लिए एक दृष्टि की अनेक धाराएँ चाहिए। वक्ता ने जो शब्द कहा, तब वह किस अवस्था में था ? उसके आस-पास की परिस्थितियाँ कैसी थी ? उसका शब्द किस शब्द-शक्ति से अन्वित था ? विवक्षा में किसका प्राधान्य था ? उसका उद्देश्य क्या था ? वह किस साध्य को लिए चलता था ? उसकी अन्य निरूपण-पद्धतियाँ कैसी थी ? तत्कालीन सामयिक स्थितियाँ कैसी थी ? आदि-आदि अनेक छोटे-बड़े बातें मिल-कर एक-एक शब्द को सत्य की तराजू में तोलते हैं।

सत्य जितना उपादेय है, उतना ही जटिल और छिपा हुआ है। उसे प्रकाश में लाने का एकमात्र साधन है—शब्द। उसके सहारे सत्य का आदान-प्रदान होता है। शब्द अपने आप में सत्य या असत्य कुछ भी नहीं है। वक्ता की प्रवृत्ति से वह सत्य या असत्य से जुड़ता है। 'रात' एक शब्द है, वह अपने आप में सही या झूठ, कुछ भी नहीं। वक्ता अगर रात को रात कहे तो वह शब्द सत्य है और अगर वह दिन को रात कहे तो वही शब्द असत्य हो जाता है। शब्द की ऐसी स्थिति है, तब कैसे कोई व्यक्ति केवल उसी के सहारे सत्य को ग्रहण कर सकता है ?

इसीलिए भगवान् महावीर ने बताया—“प्रत्येक धर्म (वस्त्वश) को अपेक्षा से ग्रहण करो। सत्य सापेक्ष होता है। एक सत्याश के साथ लगे या छिपे अनेक सत्याशों को ठुकराकर कोई उसे पकड़ना चाहे तो वह सत्याश भी उसके सामने असत्याश बनकर आता है।”

‘दूसरों के प्रति ही नहीं किन्तु उनके विचारों के प्रति भी अन्याय मत करो। अपने को समझने के साथ-साथ दूसरों को समझने की भी चेष्टा करो। यही है अनेकान्त दृष्टि, यही है अपेक्षावाद और इसी का नाम है—बौद्धिक अहिंसा।’

भगवान् महावीर ने इसे दार्शनिक क्षेत्र तक ही सीमित नहीं रखा, इसे जीवन-व्यवहार में भी उतारा। चण्डकौशिक साप ने भगवान् के डक मारे, तब उन्होंने सोचा—“यह अज्ञानी है, इसीलिए मुझे काट रहा है, इस दशा में मैं इस पर क्रोध

का हेतु बनता है। अहिंसा और सयज्ञेय का जन्मजात विरोध है। इसलिए अहिंसा को पल्लवित करने के लिए अनेकान्तदृष्टि परम आवश्यक है। आत्मवादी दर्शनों में मुख्य लक्ष्य है—वध और मोक्ष की मीमांसा करना। वध, वध कारण, मोक्ष और मोक्ष-कारण—यह चतुष्टय अनेकान्त को माने बिना घट नहीं सकता। अनेकान्तात्मकता के साथ क्रम अक्रम व्याप्त है। क्रम-अक्रम से अर्थ-क्रिया व्याप्त है। अर्थ-क्रिया में अस्तित्व व्याप्त है।

## स्याद्वाद की प्रशस्ति

स्याद्वादाय नमस्तस्मै, य विना सकला क्रिया ।

लोकद्वितयभाविन्यो, नैव साङ्गत्यमामते ॥

जिसकी शरण लिए बिना लौकिक और लोकोत्तर दोनों प्रकार की क्रियाएँ सगत नहीं होती, उस स्याद्वाद को नमस्कार है।

जेन विणा लोगस्स वि, ववहारो सब्बहा ण णिघट्ठ ।

तस्स भुवणेकगुरुणो, णमो अणेगतवायस्स ॥

जिसके बिना लोक-व्यवहार भी सगत नहीं होता, उस जगद्गुरु अनेकान्तवाद को नमस्कार है।

उत्पन्न दधिभावेन, नष्ट दुग्धतया पय ।

गोरसत्वात् स्थिर जानन्, स्याद्वादद्विड् जनोऽपि क ॥

दही बनता है, दूध मिटता है, गोरस स्थिर रहता है। उत्पाद और विनाश के पौर्वापर्य में भी जो अपूर्वापर है, परिवर्तन में भी जो अपरिवर्तित है, इसे कौन अस्वीकार करेगा।

एकेनाकर्षन्ती श्लथयन्ती वस्तुतत्त्वमितरेण ।

अन्तेन जयति जैनी नीतिर्मन्थाननेत्रमिव गोपी ॥

एक प्रधान होता है, दूसरा गौण हो जाता है—यह जैन दर्शन का नय है। इस सापेक्ष नीति से मत्स्य उपलब्ध होता है। नवनीत तब मिलता है, जब एक हाथ आगे बढ़ता है और दूसरा हाथ पीछे सरक जाता है।

जाएगा—मंमार भव्य जीवन शून्य हो जाएगा, या मोक्ष होता ही नहीं—यह मानना अनाचार है। भवस्थ केवली मुक्त होते हैं, इसलिए वे शाश्वत नहीं हैं और प्रवाह की अपेक्षा केवली मंदा रहते हैं, इसलिए शाश्वत भी हैं—यह मानना आचार है।

३ सब जीव विसदृश ही है या सदृश ही हैं—यह मानना अनाचार है। चैतन्य, अमूर्तत्व आदि की दृष्टि से प्राणी आपस में समान भी हैं और कर्म, गति, जाति, विकास आदि की दृष्टि से विलक्षण भी हैं—यह मानना आचार है।

४ सब जीव कर्म की गाठ से बंधे हुए ही रहेंगे अथवा सब छूट जाएंगे—यह मानना अनाचार है। काल, लब्धि, वीर्य, पराक्रम आदि सामग्री पानेवाले मुक्त होंगे भी और नहीं पानेवाले नहीं भी होंगे—यह मानना आचार है।

५ छोटे और बड़े जीवों को मारने में पाप सरीखा होता है अथवा सरीखा नहीं होता—यह मानना अनाचार है। हिंसा में बध की दृष्टि से सादृश्य भी है और बध की मन्दता, तीव्रता की दृष्टि से असादृश्य भी—यह मानना आचार है।

६ आधाकर्म आहार खाने में मुनि कर्म में लिप्त होते ही है या नहीं ही होते—यह मानना अनाचार है। जान-बूझकर आधाकर्म आहार खाने में लिप्त होते हैं और शुद्ध नीति से व्यवहार में शुद्ध जानकर लिया हुआ आधाकर्म आहार खाने से लिप्त नहीं भी होते—यह मानना आचार है।

७ स्थूल और सूक्ष्म शरीर अभिन्न ही है, या भिन्न ही है—यह मानना अनाचार है। इन शरीरों की घटक वर्गणाएँ भिन्न हैं, इस दृष्टि से ये भिन्न भी हैं और एक देश-काल में उपलब्ध होते हैं, इसलिए अभिन्न भी हैं—यह मानना आचार है।

८ सर्वत्र वीर्य है, सब जगह है, सर्व सर्वात्मक है, कारण में कार्य का सर्वथा सद्भाव है या सब में सबकी शक्ति नहीं है—कारण में कार्य का सर्वथा अभाव है—यह मानना अनाचार है। अस्तित्व आदि सामान्य धर्मों की अपेक्षा पदार्थ एक सर्वात्मक भी है और कार्य-विशेष गुण आदि की अपेक्षा अ-सर्वात्मक—भिन्न भी है। कारण में कार्य का सद्भाव भी है और असद्भाव भी—यह मानना आचार है।

९ कोई पुरुष कल्याणवान् ही है या पापी ही है—यह नहीं कहना चाहिए। एकान्तत कोई भी व्यक्ति कल्याणवान् या पापी नहीं होता।

१० जगत् दुःख रूप ही है—यह नहीं कहना चाहिए। मध्यस्थदृष्टि वाले इस जगत् में परम सुखी भी होते हैं।

भगवान् महावीर ने तत्त्व और आचार दोनों पर अनेकान्त-दृष्टि में विचार किया। इन पर एकान्तदृष्टि से किया जानेवाला विचार मानम-संकेत या आग्रह

तात्पर्य यह है कि सत्ता वही जहा अर्थ-क्रिया, अर्थ-क्रिया वही जहा क्रम-अक्रम और क्रम-अक्रम वही जहा अनेकान्त होता है। एकान्तवादी व्यापक—अनेकान्त को नहीं मानते, तब व्याप्य-क्रम-अक्रम नहीं, क्रम-अक्रम के बिना क्रिया और कारक नहीं, क्रिया और कारक के बिना वध आदि चारो (वध, वध कारण, मोक्ष, मोक्ष कारण) नहीं होते।<sup>१</sup> इसलिए समस्याओ से मुक्ति पाने के लिए अनेकान्त दृष्टि ही शरण है। काठ के टुकड़े के मूल्य पर जो हमने विचार किया, वह अवस्था-भेद से उत्पन्न अपेक्षा है। यदि हम इस अवस्था-भेद से उत्पन्न होने-वाली अपेक्षा की अपेक्षा कर दें तो भिन्न मूल्यों का समन्वय नहीं किया जा सकता।

आम की ऋतु में रुपये के दो सेर आम मिलते हैं। ऋतु बीतने पर सेर आम का मूल्य दो रुपये हो जाता है। कोई भी व्यवहारी एक ही वस्तु के इन विभिन्न मूल्यों के लिए क्षण्डा नहीं करता। उसकी सहज बुद्धि में काल-भेद की अपेक्षा समाई हुई रहती है।

कश्मीर में मेवे का जो भाव होता है, वह राजस्थान में नहीं होता। कश्मीर का व्यक्ति राजस्थान में आकर यदि कश्मीर-सुलभ मूल्य में मेवा लेने का आग्रह करे तो वह बुद्धिमानी नहीं होती। वस्तु एक है, यह अन्वय की दृष्टि है किन्तु वस्तु की क्षेत्राश्रित पर्याय एक नहीं है। जिसे आम की आवश्यकता है वह सीधा आम के पास ही पहुँचता है। उसकी अपेक्षा यही तो है कि आम के अतिरिक्त सब वस्तुओं के अभाव घमवाला और आम्र-परमाणु सद्भावी आम उसे मिले। इस सापेक्ष दृष्टि के बिना व्यावहारिक समाधान भी नहीं मिलता।

### भगवान् महावीर की अपेक्षा-दृष्टिया

अव्युच्छेद की दृष्टि से वस्तु नित्य है, व्युच्छेद की दृष्टि से अनित्य। भगवान् ने अविच्छेद और विच्छेद दोनों का समन्वय किया। फलस्वरूप ये निर्णय निकलते हैं कि—

- १ वस्तु न नित्य, न अनित्य किन्तु नित्य-अनित्य का समन्वय है।
- २ वस्तु न भिन्न, न अभिन्न किन्तु भेद-अभेद का समन्वय है।
- ३ वस्तु न एक, न अनेक किन्तु एक-अनेक का समन्वय है।

१ तत्त्वानुशासन, २४६-२५।

अनेकान्तात्मकत्वेन, व्याप्तावन्न क्रमाश्रयो ।

ताभ्यामर्थक्रिया व्याप्ता, तथास्ति चतुष्टये ॥

मलव्याप्तुनिवृत्तौ तु, क्रमाक्रमनिवृत्तित्वात् ।

क्रिया - कारकयोर्भ्रंशान्नस्यादेतच्चतुष्टयम् ॥

ततो व्याप्ता (व्याप) समस्तस्य प्रमिद्वयप्रमाणतः ।

चतुष्टय मद्-इच्छद्भिरनेकान्तोवगम्यताम् ॥

## सापेक्ष-दृष्टि

प्रत्येक वस्तु में अनेक विरोधी धर्म प्रतीत होते हैं। अपेक्षा के बिना उनका विवेचन नहीं किया जा सकता। अखण्ड द्रव्य को जानते समय उसकी समग्रता जान ली जाती है, किन्तु इससे व्यवहार नहीं चलता। उपयोग अखण्ड ज्ञान का ही हो सकता है। अमुक समय में अमुक कार्य के लिए अमुक वस्तु धर्म का ही व्यवहार या उपयोग होता है, अखण्ड वस्तु का नहीं। हमारी सहज अपेक्षाएँ भी ऐसी ही होती हैं। विटामिन 'डी' की कमी वाला व्यक्ति सूर्य का आताप लेता है, वह बाल-सूर्य की किरणों का लेगा। शरीर-विजय की दृष्टि से सूर्य का ताप सहने-वाला तरुणसूर्य की धूप में आताप लेगा। भिन्न-भिन्न अपेक्षा के पीछे पदार्थ का भिन्न-भिन्न उपयोग होता है। प्रत्येक उपयोग के पीछे हमारी निश्चय अपेक्षा जुड़ी हुई होती है। यदि अपेक्षा न हो तो प्रत्येक वचन और व्यवहार आपस में विरोधी बन जाता है।

एक काठ के टुकड़े का मूल्य एक रुपया होता है, उसका उत्कीर्णन के बाद दस रुपया मूल्य हो जाता है, यह क्यों ? काठ नहीं बदला, फिर भी उसकी स्थिति बदल गई। उसके साथ-साथ मूल्य की अपेक्षा बदल गई। काठ की अपेक्षा से उसका अब भी वही एक रुपया मूल्य है किन्तु खुदाई की अपेक्षा मूल्य वह नहीं, नौ रुपये और बढ़ गया। एक और दस का मूल्य विरोधी है पर अपेक्षा-भेद समझने पर विरोध नहीं रहता।

अपेक्षा हमारा बुद्धिगत धर्म है। वह भेद से पैदा होता है। भेद मुख्यवृत्त्य। चार होते हैं—

१ वस्तु-भेद।

२ क्षेत्र-भेद या आश्रय-भेद।

३ काल-भेद।

४ अवस्था-भेद।



समन्वय की दिशा बतानेवाले आचार्य नहीं हुए, ऐसा भी नहीं। अनेक आचार्य हुए हैं, जिन्होंने दार्शनिक विवादों को मिटाने के लिए प्रचुर श्रम किया। इनमें हरिभद्र आदि अग्रस्थानीय हैं।

आचार्य हरिभद्र ने कर्तृत्ववाद का समन्वय करते हुए लिखा है—“आत्मा में परम ऐश्वर्य, अनन्त शक्ति होती है, इसलिए वह ईश्वर है और वह कर्ता है। इस प्रकार कर्तृत्ववाद अपने आप व्यवस्थित हो जाता है।”

जैन ईश्वर को कर्ता नहीं मानता, नैयायिक आदि मानते हैं। अनाकार ईश्वर का प्रश्न है, वहाँ तक दोनों में कोई मतभेद नहीं। नैयायिक ईश्वर के साकार रूप में कर्तृत्व बतलाते हैं और जैन मनुष्य में ईश्वर बनने की क्षमता बतलाते हैं। नैयायिकों के मतानुसार ईश्वर का साकार अवतार कर्ता और जैन-दृष्टि में ऐश्वर्य शक्ति-सम्पन्न मनुष्य कर्ता, इस बिन्दु पर सत्य अभिन्न हो जाता है, केवल विचार-पद्धति का भेद रहता है।

परिणाम, फल या निष्कर्ष हमारे सामने होते हैं, उनमें विशेष विचार-भेद नहीं होता। अधिकांश मतभेद निमित्त, हेतु या परिणाम-सिद्धि की प्रक्रिया में होते हैं। उदाहरण के लिए एक तथ्य ले लीजिए—ईश्वर कर्तृत्ववादी सत्ता की उत्पत्ति स्थिति और प्रलय मानते हैं। जैन, बौद्ध आदि ऐसा नहीं मानते। दोनों विचार-धाराओं के अनुसार जगत् अनादि-अनन्त है। जैन-दृष्टि के अनुसार असत् से सत् और बौद्ध-दृष्टि के अनुसार सत्-प्रवाह के बिना सत् उत्पन्न नहीं होता। यह स्थिति है। इसमें सब एक हैं। जन्म और मृत्यु, उत्पाद और नाश बराबर चल रहे हैं, इन्हें कोई अस्वीकार नहीं कर सकता। अब भेद रहा मित्र इनकी निमित्त प्रक्रिया में। सृष्टिवादियों के सृष्टि, पालन और संहार के निमित्त हैं—ब्रह्मा, विष्णु और महेश। जैन पदार्थ-मात्र में उत्पाद, व्यय और ध्रुव्य मानते हैं। पदार्थ-मात्र की स्थिति स्व-निमित्त से ही होती है। उत्पाद और व्यय स्व-निमित्त से ही होते हैं और पर-निमित्त से भी होते हैं। बौद्ध उत्पाद और नाश मानते हैं, स्थिति सीधे शब्दों में नहीं मानते किन्तु सन्तति-प्रवाह के रूप में स्थिति भी उन्हें स्वीकार करनी पड़ती है।

जगत् का सूक्ष्म या स्थूल रूप में उत्पाद, नाश और ध्रुव्य चल रहा है, इसमें कोई मतभेद नहीं। जैन-दृष्टि के अनुसार सत् पदार्थ त्रिरूप हैं,<sup>१</sup> और वैदिक दृष्टि

१ शास्त्रवार्ता समुच्चय,

पारमेश्वर्ययुक्तत्वाद् आत्मैव मत ईश्वर ।

स च कर्तृति निर्दोष, कर्तृवादो व्यवस्थित ॥

२ तत्त्वाप्तसूत्र, ५।२६

उत्पादव्ययध्रुव्ययुक्त सत् ।

इन्हे बुद्धिगम्य बनाने के लिए उन्होंने अनेक वर्गीकृत अपेक्षाएँ प्रस्तुत की। वे कुछ इस प्रकार हैं—

- १ द्रव्य ।
- २ क्षेत्र ।
- ३ काल ।
- ४ भाव-पर्याय या परिणमन ।
- ५ भव ।
- ६ सस्थान ।
- ७ गुण ।
- ८ प्रदेश-अवयव ।
- ९ सख्या ।
- १० औघ ।
- ११ विधान ।

काल और विशेषगुणकृत अविच्छिन्न नित्य तथा काल और क्रमभावी धर्मकृत विच्छिन्न अनित्य होता है ।

क्षेत्र और सामान्यगुणकृत अविच्छिन्न अभिन्न तथा क्षेत्र और विशेष गुणकृत विच्छिन्न भिन्न होता है ।

वस्तु और सामान्यगुणकृत अविच्छिन्न एक तथा वस्तु और विशेषगुणकृत विच्छिन्न अनेक होता है ।

वस्तु के विशेष गुण (स्वतन्त्र सत्ता स्थापक धर्म) का कभी नाश नहीं होता, इसलिए वह नित्य और उसके क्रम भावी धर्म बनते-विगडते रहते हैं, इसलिए वह अनित्य है । “वह अनन्त धर्मात्मक है, इसलिए उसका एक ही क्षण में एक स्वभाव से उत्पाद होता है, दूसरे स्वभाव से विनाश और तीसरे स्वभाव से स्थिति ।” वस्तु में इन विरोधी धर्मों का सहज सामंजस्य है । ये अपेक्षा-दृष्टियाँ वस्तु के विरोधी धर्मों को मिटाने के लिए नहीं हैं । ये उस विरोध को मिटाती हैं, जो तर्कवाद में उद्भूत होता है ।

### समन्वय की दिशा

अपेक्षावाद समन्वय की ओर गति है । इसके आधार पर परस्पर विरोधी मालूम पड़ने वाले विचार सरलतापूर्वक सुलझाए जा सकते हैं । मध्ययुगीन दर्शन-प्रणेताओं की गति इस ओर कम रही । यह दुःख का विषय है । जैन दार्शनिक नयवाद के ऋणी होते हुए भी अपेक्षा का खुलकर उपयोग नहीं कर सके, यह अत्यन्त खेद की बात है । यदि ऐसा हुआ होता तो सत्य का मार्ग इतना कटीला नहीं होता ।

अधिकारी कैसे बने । अचेतन अपनी परिधि में पूर्ण है । अपनी परिधि में अन्तिम विकास हो जाए, उमी का नाम पूर्णता है । जैन धर्म जो मोक्ष-पुरुषार्थ है, मोक्ष की दिशा बताए, इसी में उसकी पूर्णता है और इसी अपेक्षा से वह उपादेय है । ससार चलाने की अपेक्षा से जैन धर्म की स्थिति ग्राह्य नहीं बनती । तात्पर्य यह है कि ससार में जितना मोक्ष है, उसकी जैन धर्म को अपेक्षा है किन्तु जो कोरा ससार है, उसकी अपेक्षा से जैन धर्म का अस्तित्व नहीं बनता । समाज की अपेक्षा सिर्फ मोक्ष ही नहीं, इसलिए उसे अनेक धर्मों की परिकल्पना आवश्यक हुई ।

## धर्म और समाज की मर्यादा और समन्वय

‘आत्मा अकेली है । अकेली आती है और अकेली जाती है । अपने किये का अकेली ही फल भोगती है ।’ यह मोक्ष-धर्म की अपेक्षा है । समाज की अपेक्षा इससे भिन्न है । उसका आधार है सहयोग । उसकी अपेक्षा है, सब कुछ सहयोग से बने । सामान्यतः ऐसा प्रतीत होता है कि एक व्यक्ति दोनों विचार लिए चल नहीं सकता, किन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है । जो व्यक्ति मोक्ष-धर्म की अपेक्षा आत्मा का अकेलापन और समाज की अपेक्षा उसका सामुदायिक रूप समझकर चले तो कोई विरोध नहीं आता । इसी अपेक्षा-दृष्टि से आचार्य भिक्षु ने बताया—“ससार और मोक्ष का मार्ग पृथक्-पृथक् है ।” मोक्ष-दर्शन की अपेक्षा व्यक्ति का अकेलापन सत्य है और समाज-दर्शन की अपेक्षा उसका सामुदायिक रूप । सामुदायिकता और आत्म-साधना एक व्यक्ति में होती है किन्तु उनके उपादान और निमित्त एक नहीं होते । वे भिन्नहेतुक होती हैं, इसलिए उनकी अपेक्षाएँ भी भिन्न होती हैं । अपेक्षाएँ भिन्न होती हैं, इसलिए उनमें अवरोध होता है । आत्मा के अकेलापन का दृष्टिकोण समाज-विरोधी है और आत्मा के सामूहिक कर्म या फल-भोग का दृष्टिकोण धर्मविरोधी । किन्तु वास्तव में दोनों में कोई विरोध नहीं । अपनी स्वरूप-मर्यादा में कोई विरोध होता नहीं । दूसरे के संयोग से जो विरोध की प्रतीति बनती है, वह अपेक्षा-भेद से मिट जाती है । किसी भी वस्तु में विरोध तब लगने लगता है, जब हम अपेक्षा को भुलाकर दो वस्तुओं को एक ही दृष्टि से समझने की चेष्टा करते हैं ।

## समय की अनुभूति का तारतम्य और सामंजस्य

प्रिय वस्तु के सम्पर्क में वर्ष दिन जैसा और अप्रिय वस्तु के साहचर्य में दिन वर्ष जैसा लगता है, यह अनुभूति-सापेक्ष है । सुख-दुःख का समान समय काल-स्वरूप की अपेक्षा समान वीतता है किन्तु अनुभूति की अपेक्षा उसमें तारतम्य होता है । अनुभूति के तारतम्य का हेतु है—सुख और दुःख का संयोग । इस अपेक्षा से समान काल का तारतम्य सत्य है । कालगति की अपेक्षा तुल्यकाल तुल्यअवधि में ही पूरा

के अनुसार ईश्वर त्रिरूप है।<sup>१</sup> मतभेद सिर्फ इसकी प्रक्रिया में है। निमित्त के विचार-भेद से इस प्रक्रिया को नैयायिक 'सृष्टिवाद,' जैन 'परिणामि-नित्यवाद' और बौद्ध 'प्रतीत्य-समुत्पादवाद' कहते हैं। यह कारण-भेद प्रतीकपरक है, सत्य-परक नहीं। प्रतीक के नाम और कल्पनाएँ भिन्न हैं किन्तु तथ्य की स्वीकारोक्ति भिन्न नहीं है। इस प्रकार अनेक दार्शनिक तथ्य हैं, जिन पर विचार किया जाए तो उनके केन्द्र-बिन्दु पृथक्-पृथक् नहीं जान पड़ते।

भौगोलिक क्षेत्र में चलिए। प्राच्य भारतीय ज्योतिष के अनुसार पृथ्वी को स्थिर और सूर्य को चर माना जाता है। सूर्य-सिद्धान्त के अनुसार सूर्य स्थिर है और पृथ्वी चर। कोपरनिकस पृथ्वी को स्थिर और सूर्य को चर मानता था। वर्तमान विज्ञान के अनुसार सूर्य को स्थिर और पृथ्वी को चर माना जाता है। आइन्स्टीन के अपेक्षावाद के अनुसार पृथ्वी चर है, सूर्य स्थिर या सूर्य चर है और पृथ्वी स्थिर, यह निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता। व्यवहार में जो सूर्य को स्थिर और पृथ्वी को चर माना जाता है, वह उनकी दृष्टि में गणित की सुविधा है, इसलिए वे कहते हैं—यह हमारा निश्चयवाद नहीं किन्तु सुविधावाद है। ग्रहण आदि निष्कर्ष दोनों गणित-पद्धतियों से समान निकलते हैं, इसलिए वस्तु-स्थिति का निश्चय इन्द्रियज्ञान से सम्भव नहीं बनता। किन्तु भावी प्रत्यक्ष परिणाम को व्यक्त करने की पद्धति की अपेक्षा से किसी को भी असत्य नहीं माना जा सकता। -

### धर्म-समन्वय

धर्म-दर्शन के क्षेत्र में समन्वय की ओर सकेत करते हुए एक आचार्य ने लिखा है—“समाज व्यवहार या दैनिक व्यवहार की अपेक्षा वैदिक धर्म, अहिंसा या मोक्षार्थ आचरण की अपेक्षा जैन धर्म, श्रुति-माधुर्य या करुणा की अपेक्षा बौद्ध धर्म और उपासना-पद्धति या योग की अपेक्षा शैव धर्म श्रेष्ठ है।” यह सही बात है। कोई भी तत्त्व सब अर्थों में परिपूर्ण नहीं होता। पदार्थ की पूर्णता अपनी मर्यादा में ही होती है और उस मर्यादा की अपेक्षा से ही वस्तु को पूर्ण माना जाता है। निरपेक्ष पूर्णता हमारी कल्पना की वस्तु है, वस्तुस्थिति नहीं। आत्मा चरम विकास पा लेने के बाद भी अपने रूप में पूर्ण होती है। किन्तु अचेतन पदार्थ की अपेक्षा उसकी पूर्णता नहीं होती। अचेतन रूप में वह पूर्ण तब बने, जबकि वह सर्व-भाव में अचेतन बन जाए, ऐसा होता नहीं, इसलिए अचेतन की सत्ता की

१ (क) विष्णुपुराण, १।२।६६  
सृष्टि स्थित्यन्तकरणौ, ब्रह्मविष्णुशिवात्मिका ।

स सज्ञा याति भगवानेक एव जनार्दन ॥

(ख) ऋग्वेद, १।१७४

एक सत् विप्रा बहुधा वदन्ति ।

दशा में वह बुरा नहीं होता। शीतकाल में गर्म कोट उपयोगी होता है, वह गर्मी में नहीं होता। गर्मी में ठण्डाई उपयोगी होती है, वह सर्दी में नहीं होती। शान्तिकाल में एक राष्ट्र का दूसरे राष्ट्र के प्रति जो कर्तव्य होता है, वह युद्धकाल में नहीं होता। समाज की अपेक्षा से विवाह कर्तव्य है, किन्तु आत्म-साधना की अपेक्षा वह कर्तव्य नहीं होता। कोई कार्य एक देश, एक काल, एक स्थिति में एक अपेक्षा से कर्तव्य और अकर्तव्य नहीं बनता। वैसे ही एक कार्य सब दृष्टियों से कर्तव्य या अकर्तव्य बने, ऐसा भी नहीं होता। कार्य का कर्तव्य और अकर्तव्य भाव भिन्न-भिन्न अपेक्षाओं से परखा जाए, तभी उसमें सामंजस्य आ सकता है।

एक गृहस्थ के लिए कठिनाई के समय भिक्षा जीवन-निर्वाह की दृष्टि से उपयोगी हो सकती है किन्तु वैसा करना अच्छा नहीं। योग-विद्या का अभ्यास मानसिक स्थिरता की दृष्टि से अच्छा है किन्तु जीविका कमाने के लिए उपयोगी नहीं है।

भक्ष्य और अभक्ष्य, खाद्य और अखाद्य, ग्राह्य और अग्राह्य का विवेक भी सापेक्ष होता है। आयुर्वेदशास्त्र में ऋतु आदेश के अनुसार पथ्य और अपथ्य का विशद विवेचन और अनुपान के द्वारा प्रकृति-परिवर्तन का जो महान् सिद्धान्त मिलता है, वह भी काल और वस्तु-योग की अपेक्षा का आभारी है।

### राजनीतिकवाद और अपेक्षादृष्टि

राजनीति के क्षेत्र में अनेक वाद चलते हैं। एकतन्त्र पद्धति दृढ-शासन की अपेक्षा निर्दोष है। वह शासक की स्वेच्छाचारिता की अपेक्षा निर्दोष नहीं मानी जा सकती।

जनतन्त्र में स्वेच्छाचारिता का प्रतिकार है, परन्तु वहा दृढ-शासन का अभाव होता है, इस अपेक्षा से वह त्रुटिपूर्ण माना जाता है।

साम्यवाद जीवन-यापन की पद्धति को सुगम बनाता है, वह उसका उज्ज्वल पक्ष है। तो दूसरी ओर व्यक्ति उसमें यत्न बँककर चलता है। वाणी और विचार-स्वातन्त्र्य की अपेक्षा से वह रुचिगम्य नहीं बनता।

राष्ट्र-हित की अपेक्षा से जहा राष्ट्रीयता अच्छी मानी जाती है किन्तु दूसरे राष्ट्रों के प्रति घृणा या न्यूनता उत्पन्न करने की अपेक्षा से वह अच्छी नहीं होती। यही बात जाति, समाज और व्यक्तित्व के लिए है।

पुण्य-पाप, धर्म-अधर्म, सदाचार-असदाचार, अहिंसा-हिंसा, न्याय-अन्याय यह सब सापेक्ष होते हैं। एक की अपेक्षा जो पुण्य या धर्म होता है, वही दूसरे की अपेक्षा पाप या अधर्म बन जाता है। पूजावादी अथर्वव्यवस्था की अपेक्षा भिखारी को दान देना पुण्य या धर्म माना जाता है किन्तु साम्यवादी अथर्व-व्यवस्था की दृष्टि से भिखारी को दान देना पुण्य या धर्म नहीं माना जाता। लोक-व्यवस्था की दृष्टि से

होना है—यह सत्य है ।

उपनिषद् में ब्रह्म को अणु में अणु और महत् से महत् कहा गया है । वह सत् भी है और असत् भी । उससे न कोई पर है और न कोई अपर, न कोई छोटा है और न कोई बड़ा ।<sup>१</sup>

अपेक्षा के बिना महाकवि कालिदास की निम्न प्रकारोक्ति सत्य नहीं बनती—  
“प्रिया के पास रहते हुए दिन अणु में अणु लगता है और उसके वियोग में बड़े से भी बड़ा ।”<sup>२</sup>

प्रसिद्ध गणितज्ञ आइन्स्टीन की पत्नी ने उनसे पूछा—“अपेक्षावाद क्या है ?”  
आइन्स्टीन ने उत्तर में कहा—“सुन्दर लड़की के साथ बातचीत करनेवाले व्यक्ति को एक घटा एक मिनट के बराबर लगता है और वहीं गर्म स्टोव के पास बैठना है तब उसे एक मिनट भी एक घटा जितना लम्बा लगता है—यह है अपेक्षावाद ।”<sup>३</sup>

### विवेक और समन्वय-दृष्टि

अमुरु कर्तव्य है या अकर्तव्य ? अच्छा है या बुरा ? उपयोगी है या अनुपयोगी ?—ये प्रश्न हैं । इसका विवेक अपेक्षा-दृष्टि के बिना ही नहीं सकता । अमुरु देश, काल और वस्तु की अपेक्षा जो कर्तव्य होता है, वही भिन्न देश, काल और वस्तु की अपेक्षा अकर्तव्य बन जाता है । निरपेक्ष दृष्टि में कोई पदार्थ अच्छा-बुरा, उपयोगी-अनुपयोगी नहीं बनता । किसी एक अपेक्षा में ही हम किसी पदार्थ को उपयोगी या अनुपयोगी कह सकते हैं । यदि हमारी दृष्टि में कोई विशेष अपेक्षा न हो तो हम किसी वस्तु के लिए कुछ विशेष बात नहीं कह सकते ।

धन-समृद्ध की अपेक्षा में वस्तुओं को दुर्लभ कहना अच्छा है किन्तु नैतियता की दृष्टि में अच्छा नहीं है । गन्निपान में दध-मिश्री पीना बुरा है किन्तु स्वस्थ

१ शठोर्गीपद्, १।२।२०

अणोरणीयान् महतो महीयान् ।

२ श्रीमद्भक्त परम पवित्र, ४।११-श्रुत्या, शेष ४।२।१० ।

योगे विषागे दिव्याङ्गनाया, अणोरणीयान् महतो महीयान् ॥

• One interesting story is told about the explanation of Relativity

Mrs Einstein did not understand her husband's theories. One day she asked, "What shall I say is Relativity ?" The thinker replied with an unexpected parable, 'When a man talks to a pretty girl for an hour it seems to him only a minute but let him sit on a hot stove for only a minute and it is longer than an hour. That is Relativity.'

इसलिए उसे लोक-दृष्टि का बहुनाश में समर्थन मिलता है, किन्तु असयम-प्रेरित प्रवृत्ति मोक्ष-सिद्धि का पक्ष नहीं है, इसलिए उसे मोक्ष-दृष्टि का एकाग्र में भी समर्थन नहीं मिलता ।

सयम-प्रेरित प्रवृत्ति वैभाविक इसलिए है कि वह शरीर, वाणी और मन, जो आत्मा के स्वभाव नहीं विभाव हैं, के सहारे होती है । साधक दशा समाप्त होते ही यह स्थिति समाप्त हो जाती है, या यो कहिए शरीर, वाणी और मन के सहारे होनेवाली सयम-प्रेरित प्रवृत्ति मिटते ही साध्य मिल जाता है । यह अपूर्ण से पूर्ण की ओर गति है । पूर्णता के क्षेत्र में इनका कार्य समाप्त हो जाता है ।

असयम का अर्थ है—राग, द्वेष और मोह की परिणति । जहा राग, द्वेष और मोह की परिणति नहीं वहा सयम होता है । निवृत्ति का अर्थ सिर्फ 'निषेध' या 'नहीं करना' ही नहीं है । 'नहीं करना'—यह प्रवृत्ति की निवृत्ति है किन्तु प्रवृत्ति करने की जो आन्तरिक प्रवृत्ति (अविरति) है, उसकी निवृत्ति नहीं है । क्रिया के दो पक्ष होते हैं—अविरति और प्रवृत्ति । अविरति उसका अन्तरंग पक्ष है, जिसे शास्त्रीय परिभाषा में अत्याग या असयम कहा जाता है । प्रवृत्ति उसका बाहरी या स्थूल रूप है । यह योगात्मक क्रिया है—शरीर, भाषा और मन के द्वारा होनेवाली प्रवृत्ति है । जो प्रवृत्ति अविरति-प्रेरित होती है (जहा अविरति और प्रवृत्ति दोनों संयुक्त होती हैं) वहा निवृत्ति का प्रश्न ही नहीं उठता और जहा अविरति होती है, प्रवृत्ति नहीं होती वहा प्रवृत्ति की अपेक्षा (मानसिक, वाचिक, कायिक कर्म की अपेक्षा) निवृत्ति होती है, और जहा अविरति नहीं होती केवल प्रवृत्ति होती है वहा अविरति की अपेक्षा निवृत्ति और मन, भाषा और शरीर की अपेक्षा प्रवृत्ति होती है । अपूर्ण दशा में पूर्ण निवृत्ति होती नहीं । अविरति-निवृत्तिपूर्वक जो प्रवृत्ति होती है, वहा निवृत्ति सयम है । अविरति के भाव में स्थूल प्रवृत्ति की निवृत्ति होती है, वहा प्रवृत्ति नहीं होती, उससे असयम को पोषण नहीं मिलता किन्तु भूलत असयम का अभाव नहीं, इसलिए वह (निवृत्ति) सयम नहीं बनती ।

## श्रद्धा और तर्क

अति श्रद्धावाद और अति तर्कवाद—ये दोनों मिथ्या हैं । प्रत्येक तत्त्व की यथार्थता अपने-अपने क्षेत्र में होती है । इनकी भी अपनी-अपनी सयादाएँ हैं ।

भाव दो प्रकार के हैं—

१ हेतु-गम्य ।

२ अहेतु-गम्य ।

हेतुगम्य तर्क का विषय है और अहेतुगम्य श्रद्धा का । तर्क का क्षेत्र सीमित है । इन्द्रिय-प्रत्यक्ष जो है, वही चरम या पूर्ण सत्य है, यह बात सत्यान्वेषक नहीं मानता । एक व्यक्ति को अपने जीवन में जो स्वयं ज्ञात होता है, वह उतना ही

विवाह मदाचार माना जाता है किन्तु आत्म-माधना की अपेक्षा वह सदाचार नहीं है। उसकी दृष्टि में मदाचार है—पूर्ण ब्रह्मचर्य। दूसरे शब्दों में—समाज-व्यवस्था की दृष्टि से गृहवास के उपयोगी सभी व्यावहारिक नियम पुण्य, धर्म या मदाचार माने जाते हैं। किन्तु मोक्ष-माधना की दृष्टि में ऐसा नहीं है। उसकी अपेक्षा में धर्म, सदाचार या पुण्य-कार्य वही है जो अहिंसात्मक है।

समाज की दृष्टि में व्यापार, बेनी, शिल्पकारी आदि जल्प हिंसा या अनिचार्य हिंसा को अहिंसा माना जाता है किन्तु आत्म-धर्म की दृष्टि से यह अहिंसा नहीं है। दण्ड-विधान की अपेक्षा में अपराधी को अपराध के अनुरूप दण्ड देना न्याय माना जाता है किन्तु अध्यात्म की अपेक्षा से वह न्याय नहीं है। वह दूसरे व्यक्ति को दण्ड देने के अधिकार को स्वीकार नहीं करता। पापी ही अपने जन्त करण से पाप का प्रायश्चित्त कर सकता है।

## प्रवृत्ति और निवृत्ति

प्रवृत्ति और निवृत्ति—ये दोनों आत्माश्रित धर्म हैं। परापेक्ष प्रवृत्ति और निवृत्ति वैभाविक होती है और मापेक्ष प्रवृत्ति और निवृत्ति स्वाभाविक। आत्मा की करण—वीर्य या शरीर—योग सहकृत जितनी प्रवृत्ति होती है, वह वैभाविक होती है। एक क्रियाकाल में दूसरी क्रिया की निवृत्ति होती है, यह स्वाभाविक निवृत्ति नहीं है। स्वाभाविक निवृत्ति है आत्मा की विभाव से युक्त—मयम। सहज प्रवृत्ति है आत्मा की पुद्गल-निरपेक्ष क्रिया, चित् और आनन्द का सहज उपयोग।

शुद्ध आत्मा में प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों सहज होती है। पदार्थ के जो सहज धर्म हैं उनमें अच्छाई-बुराई, हेय-उपादेय का प्रश्न नहीं बनता। यह प्रश्न परपदार्थ से प्रभावित धर्मों के लिए होता है। बद्ध आत्मा की प्रवृत्ति परपदार्थ से प्रभावित भी होती है, तब प्रश्न होता है 'प्रवृत्ति कैसी है'—अच्छी है या बुरी? हेय है या उपादेय? निवृत्ति कैसी है—अप्रवृत्तिरूप या विरतिरूप? अपेक्षादृष्टि के बिना इनका समाधान नहीं मिलता।

सहज प्रवृत्ति और सहज निवृत्ति न हेय है और न उपादेय। वह आत्मा का स्वरूप है। स्वरूप न छूटता है और न बाहर से आता है। इसलिए वह हेय और उपादेय कैसे बने?

वैभाविक प्रवृत्ति दो प्रकार की होती है—मयम-प्रेग्नि और असयम-प्रेग्नि। मयम-प्रेग्नि प्रवृत्ति आत्मा को मयम की ओर अग्रसर करती है, इसलिए वह माधना की अपेक्षा उपादेय बनती है, यह भी मर्षा में मोक्ष दृष्टि की अपेक्षा में। मोक्ष-दृष्टि तर्जाम में उसे समझन न भी दे। असयम-प्रेग्नि प्रवृत्ति आत्मा को माधन की ओर ले जाती है, इसलिए मोक्ष की अपेक्षा वह उपादेय नहीं है। मोक्ष-दृष्टि को इसकी उपादेयता स्वीकार्य है। मयम-प्रेग्नि प्रवृत्ति शुद्धि का पथ है,



का प्रत्येक पहलू अपेक्षापूर्वक समझा जाए तो दुराग्रह की गति सहज शिथिल हो जाती है।

## समन्वय के दो स्तम्भ

समन्वय केवल वास्तविक दृष्टि से ही नहीं किया जाता। निश्चय और व्यवहार दोनों उसके स्तम्भ बनते हैं। व्यवहार वस्तु शरीरगत सत्य होता है और निश्चय वस्तु आत्मगत सत्य। ये दोनों मिलकर सत्य को पूर्ण बनाते हैं। निश्चय नय वस्तु-स्थिति जानने के लिए है। व्यवहार नय वस्तु के स्थूल रूप में होनेवाली आग्रह-बुद्धि को मिटाता है। वस्तु के स्थूलरूप, जो इन्द्रिय-प्रत्यक्ष होता है, को ही अन्तिम सत्य मानकर न चलें, यही समन्वय की दृष्टि है। पदार्थ एक रूप में पूर्ण नहीं होता। वह स्वरूप से सत्तात्मक, पररूप से असत्तात्मक होकर पूर्ण होता है। केवल सत्तात्मक या केवल असत्तात्मक रूप में कोई पदार्थ पूर्ण नहीं होता। सर्वसत्तात्मक या सर्व-असत्तात्मक जैसा कोई पदार्थ है ही नहीं। पदार्थ की स्थिति है, तब नय निरपेक्ष बनकर उसका प्रतिपादन कैसे कर सकते हैं? इसका अर्थ यह नहीं होता कि नय पूर्ण सत्य तक ले नहीं जाते। वे ले जाते अवश्य हैं किन्तु सब मिलकर एक नय पूर्ण सत्य का एक अंश होता है। वह अन्य नय-सापेक्ष रहकर सत्याश का प्रतिपादक बनता है।

## नय या सद्वाद

१ एक धर्म का सापेक्ष प्रतिपादन करनेवाला नय वाक्य—सद्वाद।

२ एक धर्म का निरपेक्ष प्रतिपादन करनेवाला वाक्य—दुर्नय।

अनुयोग द्वार में चार प्रमाण बतलाए हैं—

१ द्रव्य-प्रमाण।

२ क्षेत्र-प्रमाण।

३ काल-प्रमाण।

४ भाव-प्रमाण।

भाव-प्रमाण के तीन भेद होते हैं—

१ गुण-प्रमाण।

२ नय-प्रमाण।

३ सख्या-प्रमाण।

एक धर्म का ज्ञान और एक धर्म का वाचक शब्द—ये दोनों नय कहलाते हैं।<sup>१</sup>

१ तत्त्वाधश्लोकवास्तिक

सर्वे शब्दनयास्तेन, पदार्थप्रतिपादने।

स्वाधप्रकाशने मातु-रिमे ज्ञाननया स्थिता।



- १ व्यवहार-दृष्टि ।
- २ निश्चय-दृष्टि ।
- ३ रासायनिक-दृष्टि ।
- ४ भौतिक विज्ञान-दृष्टि ।
- ५ शब्द-दृष्टि ।
- ६ अर्थ-दृष्टि । आदि-आदि ।

व्यवहार-दृष्टि में चीटी का शरीर त्वक्, रस, रक्त जैसे पदार्थों से बना होता है । रासायनिक विश्लेषण इन पदार्थों के भीतर सत्त्वमूल कई प्रकार के अम्ल और क्षार, जल, नमक आदि बताता है । शुद्ध रासायनिक दृष्टि के अनुसार चीटी का शरीर आइजन, नाइट्रोजन, ऑक्सीजन, गन्धक, फास्फोरस और कार्बन के परमाणुओं का समूह है । भौतिक विज्ञानी उसे पहले तो घन और ऋण विद्युत्कणों का पुञ्ज और फिर शुद्ध वायु तत्त्व का भेद बताता है । निश्चय-दृष्टि में वह पाच वर्ण, दो गन्ध, पाच रस और आठ स्पर्श-युक्त औदारिक वर्गणा के पुद्गलों का समुदाय है ।

एक ही वस्तु के ये जितने विश्लेषण हैं, उतने ही उनके हेतु हैं—अपेक्षाएँ हैं । इन्हें अपनी-अपनी अपेक्षा से देखें तो सब सत्य हैं और यदि निरपेक्ष विश्लेषण को सत्य मानें तो वह फिर दुर्नय बन जाता है । सापेक्ष नय में विरोध नहीं आता और ज्यों ही ये निरपेक्ष बन जाते हैं, त्यों ही ये असत्-एकान्त के पोषक बन मिथ्या बन जाते हैं ।

द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, अवस्था, वातावरण आदि के सहारे वस्तुस्थिति को सही पकड़ा जा सकता है, उमका मौलिक दृष्टि-बिन्दु या हार्द समझा जा सकता है । द्रव्य आदि से निरपेक्ष वस्तु को समझने का प्रयत्न हो तो कोरा कलेवर हाथ आ जाता है किन्तु उसकी सजीवता नहीं आती । मार्क्स ने इतिहास के वैज्ञानिक अध्ययन के आधार पर समाज के आर्थिक ढाँचे की जो छानबीन की और निष्कर्ष निकाले, उन्हें आर्थिक पहलू की अपेक्षा मिथ्या कैसे माना जाए ? किन्तु आर्थिक व्यवस्था ही समाज के लिए सब कुछ है, यह आत्मशान्ति-निरपेक्षदृष्टि है, इसलिए सत्य नहीं है ।

शरीर के बाहरी आकार-प्रकार में क्रमिक परिवर्तन होता है, इस दृष्टि से डार्विन के क्रम-विकासवाद को मिथ्या नहीं माना जा सकता किन्तु उन्होंने आन्तरिक योग्यता की अपेक्षा रखे बिना केवल बाहरी स्थितियों को ही परिवर्तन का मुख्य हेतु माना, यह सच नहीं है ।

इसी प्रकार यदृच्छावादी यदृच्छा को, आकस्मिकवादी आकस्मिकता को, कालवादी काल को, स्वभाववादी स्वभाव को, नियतिवादी नियति को, दैववादी दैव को और पुरुषार्थवादी पुरुषार्थ को ही कार्य-सिद्धि का कारण बतलाते हैं, यह मिथ्यावाद है । सापेक्षदृष्टि से सब कार्य-सिद्धि के प्रयोजक हैं और सब सच हैं ।

ज्ञानात्मक नय को 'नय' और वचनात्मक नय को 'नय-वाक्य' या 'मद्वाद' कहा जाता है।

नय-ज्ञान विश्लेषणात्मक होता है, इसलिए यह मानसिक ही होता है, ऐन्द्रियक नहीं होता। नय से अनन्त धर्मक वस्तु के एक धर्म का बोध होता है। इससे जो बोध होता है वह यथार्थ होता है, इसीलिए यह प्रमाण है किन्तु इससे अखण्ड वस्तु नहीं जानी जाती। इसलिए यह पूर्ण प्रमाण नहीं बनता। वह एक समस्या बन जाती है। दार्शनिक आचार्यों ने इसे यो सुलझाया कि अखण्ड वस्तु के निश्चय की अपेक्षा नय प्रमाण नहीं है। वह वस्तु-खण्ड को यथार्थ रूप से ग्रहण करता है, इसलिए अप्रमाण भी नहीं है। अप्रमाण तो है ही नहीं, पूर्णता की अपेक्षा प्रमाण भी नहीं है, इसलिए इसे प्रमाणाश कहना चाहिए।

अखण्ड वस्तुग्राही यथार्थ ज्ञान प्रमाण होता है, इस स्थिति में वस्तु को खण्डश जाननेवाला विचार 'नय'। प्रमाण का चिह्न है—'स्यात्', नय का चिह्न है—'सत्'। प्रमाणवाक्य को स्याद्वाद कहा जाता है और नय वाक्य को सद्वाद। वास्तविक दृष्टि से प्रमाण स्वार्थ होता है और नय स्वार्थ और परार्थ—दोनों। एक साथ अनेक धर्म कहे नहीं जा सकते, इसलिए प्रमाण का वाक्य नहीं बनता। वाक्य बने बिना परार्थ कैसे बने ? प्रमाणवाक्य जो परार्थ बनता है उसके दो कारण हैं—

१ अभेदवृत्ति-प्राधान्य।

२ अभेदोपचार।

द्रव्यार्थिक नय के अनुसार धर्मों में अभेद होता है और पर्यायार्थिक की दृष्टि से उनमें भेद होने पर भी अभेदोपचार किया जाता है। इन दो निमित्तों से वस्तु के अनन्त धर्मों को अभिन्न मानकर एक गुण की मुख्यता से अखण्ड वस्तु का प्रतिपादन विवक्षित हो, तब प्रमाणवाक्य बनता है। यह सकलादेश है, इसलिए इसमें वस्तु को विभक्त करनेवाले अन्य गुणों की विवक्षा नहीं होती।

वस्तु-प्रतिपादन के दो प्रकार हैं—क्रम और योगपद्य। इनके सिवाय तीसरा मार्ग नहीं। इनका आधार है—भेद और अभेद की विवक्षा। योगपद्य-पद्धति प्रमाणवाक्य है। भेद की विवक्षा में एक शब्द एक काल में एक धर्म का ही प्रतिपादन कर सकता है। यह अनुपचरित पद्धति है। यह क्रम की मर्यादा में परिवर्तन नहीं ला सकती, इसलिए इसे विकलादेश कहा जाता है।

विकलादेश का अर्थ है—निराश वस्तु में गुण-भेद से अश की कल्पना करना। अखण्डवस्तु में काल आदि की दृष्टि से विभिन्न अशों की कल्पना करना अस्वाभाविक नहीं है।

वस्तु-विश्लेषण की प्रक्रिया का आधार यही बनता है। विश्लेषण की अनेक दृष्टियाँ हैं—

इमीलिए कहा गया है—“जितने वचनपथ हैं, उतने ही नय हैं।”

पर प्रतीति के लिए अनुमान या प्रत्यक्ष किमी के द्वारा ज्ञात अर्थ कहा जाए, वह परार्थ श्रुत ही होगा।

जैनैतर दर्शन केवल अनुमान वचन को ही परार्थ मानते हैं। आचार्य मिद्धसेन ने प्रत्यक्ष वचन को भी परार्थ माना है। “धूम है, इसलिए अग्नि है”—यह बताना जैसे परार्थ है, वैसे ही “देख, यह राजा जा रहा है”—यह भी परार्थ है।<sup>१</sup> पहला अनुमान वचन है, दूसरा प्रत्यक्ष वचन। जहां वचन अनन्त है, वहां परार्थता अपने आप बन जाती है।

## वचन-व्यवहार का वर्गीकरण

वचन-व्यवहार के अनन्त मार्ग हैं किन्तु उनके वर्ग अनन्त नहीं हैं। उनके मौलिक वर्ग दो हैं—

१ भेद-परक।

२ अभेद-परक।

भेद और अभेद—ये दोनों पदार्थ के भिन्नाभिन्न धर्म हैं। न अभेद से भेद सर्वथा पृथक् होता है और न भेद से अभेद। नाना रूपों में वस्तु—सत्ता एक है और एक वस्तु—सत्ता के नाना रूप हैं। तात्पर्य यह है कि जो वस्तु है, वह सत् है और जो सत् नहीं, वह अवस्तु है—कुछ भी नहीं है। सत् है—उत्पाद, व्यय और धीव्य की मर्यादा। इसका अतिक्रमण करे, ऐसी कोई वस्तु नहीं है। इसलिए सत् की दृष्टि से सब एक हैं—उत्पाद, व्यय-धीव्यात्मक हैं। विशेष धर्मों की अपेक्षा से एक नहीं हैं। चेतन और अचेतन में अनेक्य है—भेद है। चेतन की देश-काल-कृत अवस्थाओं में भेद है फिर भी चेतनता की दृष्टि से सब चेतन एक हैं। यही अचेतन के लिए समझिए।

उत्पाद, व्यय और धीव्यात्मक सत्ता प्रत्येक वस्तु का स्वरूप है किन्तु वह वस्तुओं की उत्पादक या नियामक सत्ता नहीं है। वस्तु मात्र में उसकी उपलब्धि है, इसीलिए वह एक है। वस्तु-स्वरूप से अतिरिक्त दशा में व्याप्त होकर वह एक नहीं है। अनेकता भी एक सत्ता के विशेष स्वरूप से उद्भूत विविध रूप वाली

१ सर्वार्थसिद्धि

श्रुत स्वार्थं भवति परार्थं च, ज्ञानात्मक स्वार्थं, वचनात्मक परार्थं, तद् भेदा नया।

२ न्यायाधतार टीका, ११

प्रत्यक्षेणानुमानेन, प्रसिद्धार्थप्रकाशनात्।

परस्य तदुपायत्वात्, परार्थत्व द्वयोरपि॥

अनुमान-प्रतीति प्रत्याययन्नेव वचनयति—“अग्निरत्र धूमात्” प्रत्यक्षप्रतीति पुनर्दर्शयन्ने-  
तावद् वक्ति—पश्य राजा गच्छति।

काल वस्तु के परिवर्तन का हेतु है। स्वभाव वस्तु का स्वरूप या वस्तुत्व है। नियति वस्तु का ध्रुव-सत्य नियम है। दैव वस्तु के पुरुषार्थ का परिणाम है। पुरुषार्थ वस्तु की क्रियाशीलता है।

पुरुषार्थ तब हो सकता है, जब कि वस्तु में परिवर्तन का स्वभाव हो। स्वभाव होने पर भी तब तक परिवर्तन नहीं होता, जब तक उसका कोई कारण न मिले। परिवर्तन का कारण भी विश्व के शाश्वतिक नियम की उपेक्षा नहीं कर सकता और परिवर्तन क्रिया की प्रतिक्रिया के रूप में ही होगा, अन्यथा नहीं। इस प्रकार ये सब एक-दूसरे से मापेक्ष वन कार्य-सिद्धि के निमित्त बनते हैं।

नय-दृष्टि के अनुसार न दैव को सीमातिरेक महत्त्व दिया जा सकता है और न पुरुषार्थ को। दोनों तुल्य हैं। आत्मा के व्यापार से कर्म-सचय होता है, वही दैव या भाग्य कहलाता है। पुरुषार्थ के द्वारा ही कर्म का सचय होता है और उसका भोग (विपाक) भी पुरुषार्थ के बिना नहीं होता। अतीत का दैव वर्तमान पुरुषार्थ पर प्रभाव डालता है और वर्तमान पुरुषार्थ से भविष्य के कर्म संचित होते हैं। बलवान् पुरुषार्थ संचित कर्म को परिवर्तित कर सकता है और बलवान् कर्म पुरुषार्थ को भी निष्फल बना सकते हैं। ससारोन्मुख दशा में ऐसा चलता ही रहता है।

आत्म-विवेक जगने पर पुरुषार्थ में सत् की मात्रा बढ़ती है, तब वह कर्म को पछाड़ देता है और पूर्ण निर्जरा द्वारा आत्मा को उससे मुक्ति भी दिला देता है। इसलिए कर्म या भाग्य को ही सब कुछ मान जो पुरुषार्थ की अवहेलना करते हैं, वह दुर्नय है और जो व्यक्ति अतीत-पुरुषार्थ के परिणाम रूप भाग्य को स्वीकार नहीं करते, वह भी दुर्नय है।

## स्वार्थ और परार्थ

पाच ज्ञानों में चार ज्ञान मूक हैं और श्रुतज्ञान अमूक। जितना वाणी व्यवहार है, वह सब श्रुत ज्ञान का है।<sup>१</sup> इसके तीन भेद हैं—

१ स्याद्वाद-श्रुत।

२ नय-श्रुत।

३. मिथ्या-श्रुत या दुर्नय-श्रुत।

चार ज्ञान स्वार्थ ही होते हैं। श्रुत स्वार्थ और परार्थ दोनों होता है, ज्ञानात्मक श्रुत स्वार्थ और वचनात्मक श्रुत परार्थ। नय वचनात्मक श्रुत के भेद हैं,

१ अनुयोगद्वार, सूत्र २

सत्य चत्तारि नाणाद् ठप्पाद् ठवणिज्जाद् । णो उद्दिस्सति, णो समुद्दिस्सति, णो अणुणाविग्गज्जति । सुयनाणस्स उद्देसो, समुद्देसो, अणुण्णा, अणुयोगो य पवत्तइ ।

और भेद का सवलित रूप सत्य है। आधार भी सत्य है, आधेय भी सत्य है, द्रव्य भी सत्य है, पर्याय भी सत्य है, जगत् भी सत्य है, ब्रह्म भी सत्य है विभाव भी सत्य है, स्वभाव भी सत्य है। जो त्रिकाल-अवाधित है, वह सब सत्य है।

सत्य के दो रूप हैं, इसलिए परखने की दो दृष्टियाँ हैं—द्रव्य-दृष्टि और पर्याय-दृष्टि। सत्य के दोनों रूप सापेक्ष हैं, इसलिए ये भी सापेक्ष हैं। द्रव्य-दृष्टि का अर्थ होगा द्रव्य-प्रधान दृष्टि और पर्याय-दृष्टि का अर्थ पर्याय-प्रधान दृष्टि। द्रव्य-दृष्टि में पर्याय-दृष्टि का गौण रूप और पर्याय-दृष्टि में द्रव्य-दृष्टि का गौण रूप अन्तर्हित होगा। द्रव्य-दृष्टि अभेद का स्वीकार है और पर्याय-दृष्टि भेद का। दोनों ही सापेक्षता-भेदाभेदात्मक सत्य का स्वीकार है।

अभेद और भेद का विचार आध्यात्मिक और वस्तुविज्ञान—इन दो दृष्टियों से किया जाता है। जैसे—

साध्य—सकृति पुरुष का विवेक—भेद ज्ञान करना सम्यग् दर्शन, इनका एकत्व मानना मिथ्या दर्शन।

वेदान्त—प्रपञ्च और ब्रह्म को एक मानना सम्यग् दर्शन, एक तत्त्व को नाना समझना मिथ्या दर्शन।

जैन—चेतन और अचेतन को भिन्न मानना सम्यग् दर्शन, इनको अभिन्न मानना मिथ्या दर्शन।

भेद-अभेद का यह विचार आध्यात्मिक दृष्टिपरक है। वस्तु-विज्ञान की दृष्टि से वस्तु उभयात्मक (द्रव्य-पर्यायात्मक) है। इसके आधार पर दो दृष्टियाँ बनती हैं—

१ निश्चय।

२ व्यवहार।

निश्चय दृष्टि द्रव्याश्रयी या अभेदाश्रयी है। व्यवहार-दृष्टि पर्यायाश्रयी या भेदाश्रयी है।

वेदान्त और बौद्ध सम्मत व्यवहार-दृष्टि से जैन सम्मत व्यवहार-दृष्टि का नामसाम्य है किन्तु स्वरूप-साम्य नहीं। वेदान्त व्यवहार, माया या अविद्या को और बौद्ध सवृत्ति को अवास्तविक मानता है किन्तु जैन दृष्टि के अनुसार वह अवास्तविक नहीं है। नैगम, सग्रह और व्यवहार—ये तीन निश्चय-दृष्टियाँ हैं, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिर्बुद्ध और एवम्भूत—ये चार व्यवहार-दृष्टियाँ।<sup>१</sup> व्यवहार और निश्चय—ये दो दृष्टियाँ प्रकारान्तर से भी मिलती हैं।<sup>१</sup>

१ सन्मति टीका, २७२

शुद्ध द्रव्य समाश्रित्य, सग्रहस्तदशुद्धित।

नैगम-व्यवहारो स्त, शेषा पर्यायमाधिता ॥

२ भगवती, १८६।

नहीं है। वह सत्तात्मक विशेष स्वरूपवाली वस्तुओं की विविध अवस्थाओं से उत्पन्न होती है, इसीलिए वस्तु का स्वरूप सर्वथा एक या अनेक नहीं बनता। नय-वाक्य वस्तु-प्रतिपादन की पद्धति है। सत्तात्मक अग्रण्ड वस्तु 'जगत्' और विशेष-स्वरूपात्मक अखण्ड वस्तु 'द्रव्य' वस्तुपूतया अवगतव्य हैं। इसलिए नय के द्वारा क्रमिक प्रतिपादन होता है। कभी वह सत्तात्मक या द्रव्यात्मक सामान्यधर्म का प्रतिपादन करता है और कभी विशेष स्वरूपात्मक पर्याय-धर्म का। सामान्य-विशेष दोनों पृथक् होते नहीं, इसलिए सामान्य की विवक्षा मुख्य होने पर विशेष और विशेष की विवक्षा मुख्य होने पर सामान्य गौण बन जाते हैं। देखिए, जागतिक व्यवस्था की कितनी सामंजस्यपूर्ण स्थिति है। इसमें सबको अवगम्य मिलता है। दोनों प्रधान रहे, यह विरोध की स्थिति है। दोनों अप्रधान बन जाए, तब फाग नहीं बनता। अविरोध की स्थिति यह है कि एक दूसरे को अवगम्य दे, दूसरे को मुख्यता में सहिष्णु बने। नयवाद इसी प्रक्रिया में सफल हुआ है।

## नयवाद की पृष्ठभूमि

विभिन्न विचारों के मर्षण से स्फुलिङ्ग बनते हैं, ज्योतिषुज से विलग हो नभ को छूते हैं, धाण में विलीन हो जाते हैं—यह एतानी दृष्टि-विन्दु का चित्र है। नय एकांगी दृष्टि है। किन्तु ज्योतिषुज से पृथक् जा पड़नेवाला स्फुलिङ्ग नहीं। वह ममय में व्याप्त रहकर एक का ग्रहण या निष्पन्न करना है।

बौद्ध कहते हैं—रूप आदि अवस्था ही वस्तु—द्रव्य है। रूप आदि न गिन्न सजातीय क्षण परम्परा से अतिरिक्त द्रव्य—नहीं है।<sup>१</sup> वेदान्त का अभिमत है—द्रव्य ही वस्तु है, रूप आदि गुण तात्त्विक नहीं है।<sup>२</sup> बौद्ध की दृष्टि में गुणों का आधार-द्रव्य तात्त्विक नहीं, इसलिए भेद सत्य है। वेदान्त की दृष्टि में द्रव्य के आधेय गुण तात्त्विक नहीं, इसलिए अभेद सत्य है। प्रमाण-मिद्व अभेद का लोप नहीं किया जा सकता, इसलिए बौद्धों को सत्य के दो रूप मानने पड़े—मवृत्ति और परमाध। भेद की दिशा में वेदान्त की भी यही स्थिति है। उसके अनुसार जगत् या प्रपञ्च प्रातीतिक सत्य है और ब्रह्म वास्तविक सत्य। भेद और अभेद के द्वन्द्व का यह एक निदर्शन है। यही नयवाद की पृष्ठभूमि है।

नयवाद अभेद और भेद—इन दो वस्तु-धर्मों पर टिका हुआ है। इसके अनुसार वस्तु अभेद और भेद की समष्टि है। इसलिए अभेद भी सत्य है और भेद भी। अभेद से भेद और भेद से अभेद सर्वथा गिन्न नहीं है, इसलिए कहना होगा कि स्वतन्त्र अभेद भी सत्य नहीं है, स्वतन्त्र भेद भी सत्य नहीं है किन्तु सापेक्ष अभेद

१ प्रमाणवातिक, १।१७

२ ब्रह्मसूत्र (शांकरभाष्य), २।२।१७



विचारात्मक नय अर्थाश्रित और प्रतिपादनात्मक नय आगम या शब्द-ज्ञान का कारण होता है, इसलिए श्रोता की अपेक्षा वह शब्दाश्रित होना चाहिए किन्तु यहाँ यह अपेक्षा नहीं है। यहाँ वाच्य में वाचक की प्रवृत्ति को गौण-मुख्य मानकर विचार किया गया है। अर्थनय में अर्थ की मुख्यता है और उसके वाचक की गौणता। शब्दनय में शब्द-प्रयोग के अनुसार अर्थ का बोध होता है, इसलिए यहाँ शब्द मुख्य ज्ञापक बनता है, अथ गौण रह जाता है।

१ वास्तविक दृष्टि को मुख्य माननेवाला अभिप्राय निश्चय नय कहलाता है।

२ लौकिक दृष्टि को मुख्य माननेवाला अभिप्राय व्यवहार नय कहलाता है।

सात नय निश्चय नय के भेद हैं। व्यवहार नय को उपनय भी कहा जाता है। व्यवहार उपचरित है। अच्छा मेघ बरसता है, तब कहा जाता है, 'अनाज बरस रहा है।' यहाँ कारण में कार्य का उपचार है। मेघ तो अनाज का कारण है, उसे अपेक्षावश धान्योत्पादक दृष्टि की अनुकूलना बताने के लिए अनाज समझा या कहा जाए, यह उचित है किन्तु उसे अनाज ही समझ लिया जाए, वह सही दृष्टि नहीं। व्यवहार की बात को निश्चय की दृष्टि से देखा जाए, वहाँ वह मिथ्या बन जाती है। अपनी मर्यादा में यह सत्य है। सात नय में जो व्यवहार है, उसका अर्थ उपचार या स्थूल दृष्टि नहीं है। उसका अर्थ है—विभाग या भेद। इसलिए इन दोनों में शब्द-साम्य होने पर भी अर्थ-साम्य नहीं है।

१ ज्ञान को मुख्य माननेवाला अभिप्राय ज्ञाननय कहलाता है।

२ क्रिया को मुख्य माननेवाला अभिप्राय क्रियानय कहलाता है, आदि-आदि।

इस प्रकार अनेक, असंख्य या अनन्त अपेक्षाएँ बनती हैं। वस्तु के जितने सहभावी और क्रमभावी, सापेक्ष और परापेक्ष धर्म हैं, उतनी ही अपेक्षाएँ हैं। अपेक्षाएँ स्पष्ट बोध के लिए होती हैं। जो स्पष्ट बोध होगा, वह सापेक्ष ही होगा।

## सत्य का व्याख्याद्वार

सत्य का साक्षात् होने के पूर्व सत्य की व्याख्या होनी चाहिए। एक सत्य के अनेक रूप होते हैं। अनेक रूपों की एकता और एक की अनेकरूपता ही सत्य है। उसकी व्याख्या का जो साधन है, वही नय है। सत्य एक और अनेक भाव का अविभक्त रूप है, इसलिए उसकी व्याख्या करनेवाले नय भी परस्पर-सापेक्ष हैं।

सत्य अपने आप में पूर्ण होता है। न तो अनेकता-निरपेक्ष एकता सत्य है और न एकता-निरपेक्ष अनेकता। एकता और अनेकता का समन्वित रूप ही पूर्ण सत्य है। सत्य की व्याख्या वस्तु, क्षेत्र, काल और अवस्था की अपेक्षा से होती है। एक के लिए जो गुरु है, वही दूसरे के लिए लघु, एक के लिए जो दूर है, वही दूसरे के

व्यवहार—स्थूल पर्याय का स्वीकार, लोक-सम्मत तथ्य का स्वीकार।

निश्चय—वस्तुस्थिति का स्वीकार।

पहली में इन्द्रियगम्य तथ्य का स्वीकार है, दूसरी में प्रज्ञागम्य सत्य का। व्यवहार तर्कवाद है और निश्चय अन्तरात्मा से उद्भूत होनेवाला अनुभव।

चार्वाक की दृष्टि में सत्य इन्द्रियगम्य है और वेदान्त की दृष्टि में सत्य अतीन्द्रिय है।<sup>१</sup> जैन-दृष्टि के अनुसार दोनों सत्य हैं। निश्चय वस्तु के सूक्ष्म और पूर्ण स्वरूप का अंगीकार है और व्यवहार उसके स्थूल और अपूर्ण स्वरूप का अंगीकार। मात्रा-भेद होने पर भी दोनों में सत्य का ही अंगीकार है, इसलिए एक को अवास्तविक और दूसरे को वास्तविक नहीं माना जा सकता।

मुण्डकोपनिषद् (१।४।५) में विद्या के दो भेद हैं—अपरा और परा। पहली का विषय वेद-ज्ञान और दूसरी का शाश्वत ब्रह्म-ज्ञान है। इन्हें तार्किक और आनुभविक ज्ञान के दो रूप में व्यवहार और निश्चय नय कहा जा सकता है। व्यवहार-दृष्टि से जीव सवर्ण है और निश्चय-दृष्टि से वह अवर्ण।<sup>२</sup> जीव अमूर्त है, इसलिए वह वस्तुतः वर्णयुक्त नहीं होता—यह वास्तविक सत्य है। शरीरधारी जीव कथञ्चित् मूर्त होता है—शरीर मूर्त होता है। जीव उससे कथञ्चित् अभिन्न है, इसलिए वह भी सवर्ण है, यह औपचारिक सत्य है।

एक भौरा जो काला दीख रहा है, वह सफेद भी है, हरा भी है और-और रंग भी उसमें हैं—यह पूर्ण तथ्योक्ति है।

‘भौरा काला है’—यह सत्य का एकदेशीय स्वीकार है।

इन प्रकारान्तर से निरूपित व्यवहार और निश्चय-दृष्टियों का आधार नयवाद की आधार-भित्ति से भिन्न है। उसका आधार अभेद-भेदात्मक वस्तु ही है। इसके अनुसार नय एक ही है—‘द्रव्य-पर्यायार्थिक’। वस्तु-स्वरूप भेदाभेदात्मक है, तब नय द्रव्य-पर्यायात्मक ही होगा।

नय सापेक्ष होता है, इसलिए इसके दो रूप बन जाते हैं—

१ जहा पर्याय गौण और द्रव्य मुख्य होता है, वह द्रव्यार्थिक।

२ जहा द्रव्य गौण तथा पर्याय मुख्य होता है, वह पर्यायार्थिक।

वस्तु के सामान्य और विशेष रूप की अपेक्षा से नय के द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक—ये दो भेद किए, वैसे ही इसके दो भेद और बनते हैं—

१ शब्दनय।

२ अर्थनय।

ज्ञान दो प्रकार का होता है—शब्दाश्रयी और अर्थाश्रयी। उपयोगात्मक या

१ छान्दोग्य उपनिषद्, ६।१।४

२ भगवती, १।५।२

## नया का स्वरूप

कथनीय वस्तु दो हैं

१ पदार्थ—द्रव्य ।

२ पदार्थ की अवस्थाएँ—पर्याय ।

अभिप्राय व्यक्त करने के साधन दो हैं

१ अर्थ ।

२ शब्द ।

अर्थ के प्रकार दो हैं

१ सामान्य ।

२ विशेष ।

शब्द की प्रवृत्ति के हेतु दो हैं

१ रूढि ।

२ व्युत्पत्ति ।

व्युत्पत्ति-प्रयोग के कारण दो हैं

१ सामान्य निमित्त ।

२ तत्कालभावी निमित्त ।

## सात नय

१ नैगम—सामान्य-विशेष के संयुक्त रूप का निरूपण नैगम नय है ।

२ सग्रह—केवल सामान्य का निरूपण सग्रह नय है ।

३ व्यवहार—केवल विशेष का निरूपण व्यवहार नय है ।

४ ऋजुसूत्र—क्षणवर्ती विशेष का निरूपण ऋजुसूत्र नय है ।

५ शब्द—रूढि से होनेवाली शब्द की प्रवृत्ति का अभिप्राय शब्द नय है ।

६ समभिरूढ—व्युत्पत्ति से होनेवाली शब्द की प्रवृत्ति का अभिप्राय समभिरूढ नय है ।

७ एवम्भूत—वार्तमानिक या तत्कालभावी व्युत्पत्ति से होनेवाली शब्द की प्रवृत्ति का अभिप्राय एवम्भूत नय है ।

इस प्रकार सात नयो मे शाब्दिक और आर्थिक, वास्तविक और व्यावहारिक, द्राव्यिक और पार्यायिक—सभी प्रकार के अभिप्राय संगृहीत हो जाते हैं, इसलिए प्रत्येक नय का विशद रूप समझना आवश्यक है ।

## नैगम

तादात्म्य की अपेक्षा से ही सामान्य-विशेष की भिन्नता का समर्थन किया

लिए निकट, एक के लिए जो ऊर्ध्व है, वही दूसरे के लिए निम्न, एक के लिए जो सरल है, वही दूसरे के लिए वक्र। अपेक्षा के बिना इनकी व्याख्या नहीं हो सकती। गुरु और लघु क्या है ? दूर और निकट क्या है ? ऊर्ध्व और निम्न क्या है ? सरल और वक्र क्या है ?—वस्तु, क्षेत्र आदि की निरपेक्ष स्थिति में इसका उत्तर नहीं दिया जा सकता। यह स्थिति पदार्थ का अपने से बाह्य जगत् के साथ सम्बन्ध होने पर बनती है किन्तु उसकी बाह्य-जगत्-निरपेक्ष अपनी स्थिति भी अपेक्षा से मुक्त नहीं है। कारण कि पदार्थ अनन्त गुणों का सहज सामञ्जस्य है। उसके सभी गुण, धर्म या शक्तियाँ अपेक्षा की शृंखला में गुथे हुए हैं। एक गुण की अपेक्षा पदार्थ का जो स्वरूप है, वह उसकी अपेक्षा से है, दूसरे की अपेक्षा से नहीं। चेतन पदार्थ चैतन्य गुण की अपेक्षा से चेतन है किन्तु उसके सहभावी अस्तित्व, वस्तुत्व आदि गुणों की अपेक्षा से चेतन पदार्थ की चेतनशीलता नहीं है। अनन्त शक्तियों और उनके अनन्त कार्य या परिणामों की जो एक सकलता, समन्वय या शृंखला है वही पदार्थ है। इसलिए विविध शक्तियों और तज्जनित विविध परिणामों का अविरोधभाव सापेक्ष स्थिति में ही हो सकता है।

## नय का उद्देश्य

कोई भी व्यक्ति सदा पदार्थ को एक ही दृष्टि से नहीं देखता। देश, काल और स्थितियों का परिवर्तन होने पर दर्शक की दृष्टि में भी परिवर्तन होता है। यही स्थिति निरूपण की है। वक्ता का झुकाव पदार्थ की ओर होगा तो उसकी वाणी का आकर्षण भी उसी की ओर होगा। यही बात पदार्थ की अवस्था के विषय में है। सुननेवाले को वक्ता की विवक्षा समझनी होगी। उसे समझने के लिए उसके पारिपाश्विक वातावरण, द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव को समझना होगा। विवक्षा के पांच रूप बनते हैं—

- १ द्रव्य की विवक्षा दूध में ही मिठास और रूप आदि होते हैं।
- २ पर्याय की विवक्षा मिठास और रूप आदि ही दूध है।
- ३ द्रव्य के अस्तित्व मात्र की विवक्षा दूध है।
- ४ पर्याय के अस्तित्व मात्र की विवक्षा मिठास है, रूप आदि है।
- ५ धर्म-धर्मी-सम्बन्ध की विवक्षा दूध का मिठास, रूप आदि।  
इनके वर्गीकरण से दो दृष्टियाँ बनती हैं—
- १ द्रव्य-प्रधान या अभेद-प्रधान।
- २ पर्याय-प्रधान या भेद-प्रधान।

नयों का रहस्य यह है कि हम दूसरे व्यक्त के विचारों को उसी के अभिप्राय के अनुकूल समझने का यत्न करें।

सर्वथा एक माना जाए तो वे वस्तु नहीं हो सकते। यदि उन्हें सर्वथा दो माना जाए तो उनमें कोई सम्बन्ध नहीं रहता। वे दो हैं—यह भी प्रतीति-सिद्ध है, उनमें सम्बन्ध है—यह भी प्रतीति-सिद्ध है। किन्तु हम दोनों को शब्दाश्रयी ज्ञान द्वारा एक साथ जान सकें या कह सकें—यह प्रतीति-सिद्ध नहीं, इसलिए नैगमदृष्टि है, जो अमुक धर्म के साथ अमुक धर्म का सम्बन्ध बताकर यथामय एक-दूसरे की मुख्य स्थिति को ग्रहण कर सकती है। 'पराक्रमी हनुमान्', इस वर्णन शैली में हनुमान् की मुख्यता होगी। हनुमान् के पराक्रम का वर्णन करते समय उसकी (पराक्रम की) मुख्यता अपने आप हो जाएगी। वर्णन की यह सहज शैली ही इस दृष्टि का आधार है।

इसका दूसरा आधार लोक-व्यवहार है। लोक-व्यवहार में शब्दों के जितने और जैसे अर्थ माने जाते हैं, उन सबको यह दृष्टि मान्य करती है।

इसका तीसरा आधार सकल्प है। सकल्प की सत्यता नैगम दृष्टि पर निर्भर है। भूत को वर्तमान मानना—जो कार्य हो चुका, उगे हो रहा है—ऐसा मानना सत्य नहीं है। किन्तु सकल्प या आरोप की दृष्टि से सत्य हो सकता है।

इसके तीन रूप बनते हैं

१ भूत पर्याय का वर्तमान पर्याय के रूप में स्वीकार (अतीत में वर्तमान का सकल्प) भूत नैगम।

२ अपूर्ण वर्तमान का पूर्ण वर्तमान के रूप में स्वीकार (अनिष्पन्नक्रिय वर्तमान में निष्पन्नक्रिय वर्तमान का सकल्प) वर्तमान नैगम।

३ भविष्य पर्याय का भूत पर्याय के रूप में स्वीकार (भविष्य में भूत का सकल्प) भावी नैगम।

जन्मदिन मनाने की सत्यता भूत नैगम की दृष्टि से है। रोटी पकानी शुरू की है। किसी ने पूछा—'आज क्या पकाया है?' उत्तर मिलता है—'रोटी पकायी है।' रोटी पकी नहीं, पक रही है, फिर भी वर्तमान नैगम की अपेक्षा 'पकाई है' ऐसा कहना सत्य है।

क्षमता और योग्यता की अपेक्षा अकवि को कवि, अविद्वान् को विद्वान् कहा जाता है। यह तभी सत्य होता है जब हम, भावी का भूत में उपचार है, इस अपेक्षा को न भूलें।

नैगम के तीन भेद होते हैं

१ द्रव्य नैगम।

२ पर्याय नैगम।

३ द्रव्य-पर्याय नैगम।

इसके कार्य का क्रम यह है

१ दो वस्तुओं का ग्रहण।

जाता है। यह दृष्टि नैगमनय है। यह उभयग्राही दृष्टि है। सामान्य और विशेष, दोनों इसके विषय हैं। इससे सामान्य-विशेषात्मक वस्तु के एक देश का बोध होता है। सामान्य और विशेष स्वतन्त्र पदार्थ हैं—इस कणाददृष्टि को जैन दर्शन स्वीकार नहीं करता। कारण, सामान्य रहित विशेष और विशेष रहित सामान्य की कही भी प्रतीति नहीं होती। ये दोनों पदार्थ के धर्म हैं। एक पदार्थ की दूसरे पदार्थ, देश और काल में जो अनुवृत्ति होती है, वह सामान्य-अंश है और जो व्यावृत्ति होती है, वह विशेष-अंश। केवल अनुवृत्ति-रूप या केवल व्यावृत्ति-रूप कोई पदार्थ नहीं होता। जिस पदार्थ की जिस समय दूसरे से अनुवृत्ति मिलती है, उसकी उसी समय दूसरे से व्यावृत्ति भी मिलती है।

सामान्य-विशेषात्मक पदार्थ का ज्ञान प्रमाण से हो सकता है। अखण्ड वस्तु प्रमाण का विषय है। नय का विषय उसका एकांश है। नैगमनय बोध कराने के अनेक मार्गों का स्पर्श करनेवाला है, फिर भी प्रमाण नहीं है। प्रमाण में सब धर्मों को मुख्य स्थान मिलता है। यहाँ सामान्य के मुख्य होने पर विशेष गौण रहेगा और विशेष के मुख्य बनने पर सामान्य गौण। दोनों को यथास्थान मुख्यता और गौणता मिलती है। सग्रहनय केवल सामान्य अंश का ग्रहण करता है और व्यवहारनय केवल विशेष अंश का। नैगमनय दोनों (सामान्य-विशेष) की एकाश्रयता का साधक है।

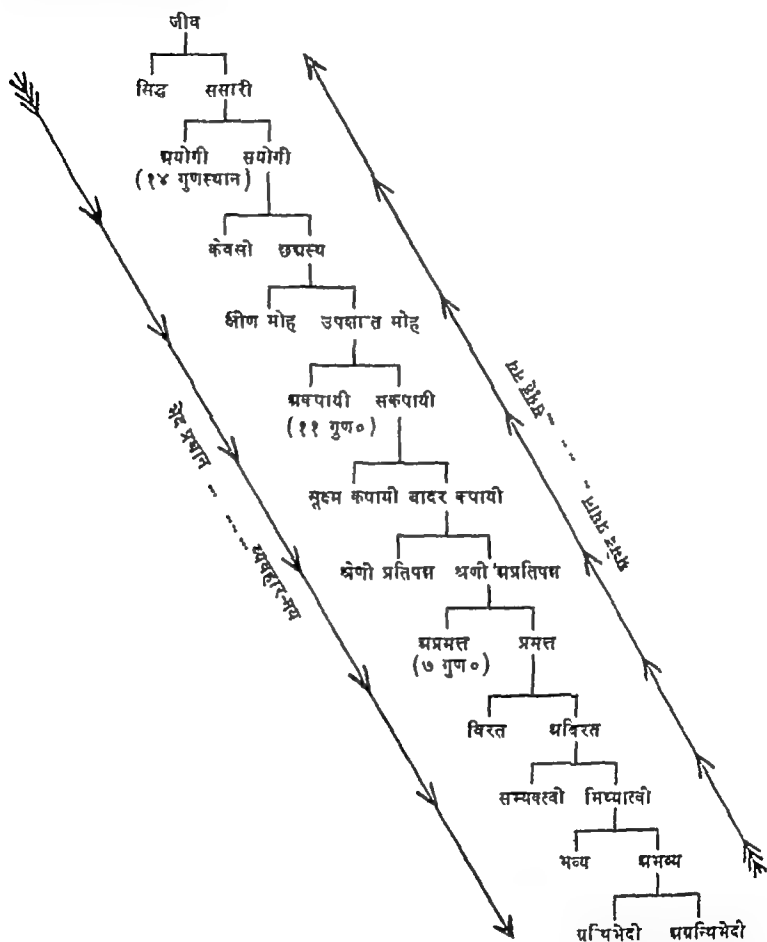
प्रमाण की दृष्टि से द्रव्य और पर्याय में कथंचित् भेद और कथंचित् अभेद है। उससे भेदाभेद का युगपत् ग्रहण होता है।

नैगमनय के अनुसार द्रव्य और पर्याय का सम-स्थिति में युगपत् ग्रहण नहीं होता। अभेद का ग्रहण भेद को गौण बना डालता है और भेद का ग्रहण अभेद को। मुख्य प्ररूपणा एक की होगी, प्रमाता जिसे चाहेगा उसकी होगी। आनन्द चेतन का धर्म है। चेतन में आनन्द है—इस विवक्षा में आनन्द मुख्य बनता है, जो कि भेद है—चेतन की ही एक विशेष अवस्था है। 'आनन्दी जीव की वारु छोड़िए'—इस विवक्षा में जीव मुख्य है, जो कि अभेद है—आनन्द जैसी अनन्त सूक्ष्म-स्थूल विशेष अवस्थाओं का अधिकरण है।

नैगमनय भावों की अभिव्यजना का व्यापक स्रोत है। 'आनन्द छा रहा है'—यह ऋजुसूत्र नय का अभिप्राय है। इसमें केवल धर्म या भेद की अभिव्यक्ति होती है। 'आनन्द कहा?'—यह उससे व्यक्त नहीं होता। 'द्रव्य एक है'—यह सग्रहनय का अभिप्राय है किन्तु द्रव्य में क्या है?—यह नहीं जाना जाता। "आनन्द चेतन में होता है" और उसका अधिकरण चेतन ही है, यह दोनों के सम्बन्ध की अभिव्यक्ति है। यह नैगमनय का अभिप्राय है। इस प्रकार गुण-गुणी, अवयव-अवयवी, क्रिया-कारक, जाति-जातिमान् आदि में जो भेदाभेद-सम्बन्ध होता है, उसकी व्यजना इसी दृष्टि से होती है। पराक्रम और पराक्रमी को

२ अशुद्धरूप है—अवान्तर-विशेष ।

सग्रह समन्वय की दृष्टि है और व्यवहार विभाजन की । ये दोनों दृष्टियाँ समानान्तर रेखा पर चलनेवाली हैं किन्तु इनका गति-क्रम विपरीत है । सग्रह-दृष्टि सिमटती चलती है, चलते-चलते एक हो जाती है । व्यवहार-दृष्टि खुलती चलती है—चलते-चलते अनन्त हो जाती है ।



यदि सब पदार्थों में सर्वथा अभेद ही होता—वास्तविक एकता ही होती तो व्यवहार नय की (भेद को वास्तविक मानने की) बात त्रुटिपूर्ण होती । इसी प्रकार सब पदार्थों में सर्वथा भेद ही होता, वास्तविक अनेकता ही होती तो सग्रह-दृष्टि की (अभेद को वास्तविक मानने की) बात सत्य नहीं होती ।

२ दो अवस्थाओं का ग्रहण ।

३ एक वस्तु और एक अवस्था का ग्रहण ।

नैगमनय जैन दर्शन की अनेकान्त दृष्टि का प्रतीक है। जैन दर्शन के अनुसार नानात्व और एकत्व दोनों सत्य हैं। एकत्व-निरपेक्ष नानात्व और नानात्व-निरपेक्ष एकत्व—ये दोनों मिथ्या हैं। एकत्व आपेक्षिक सत्य है। 'गोत्व' की अपेक्षा से सब गायों में एकत्व है। पशुत्व की अपेक्षा से गायों और अन्य पशुओं में एकत्व है। जीवत्व की अपेक्षा से पशु और अन्य जीवों में एकत्व है। द्रव्यत्व की अपेक्षा से जीव और अजीव में एकत्व है। अस्तित्व की अपेक्षा से समूचा विश्व एक है। आपेक्षिक सत्य से हम वास्तविक सत्य की ओर जाते हैं, तब हमारा दृष्टिकोण भेदवादी बन जाता है। नानात्व वास्तविक सत्य है। जहाँ अस्तित्व की अपेक्षा है, वहाँ विश्व एक है किन्तु चैतन्य और अचैतन्य, जो अन्यन्त विरोधी धर्म हैं, की अपेक्षा विश्व एक नहीं है। उसके दो रूप हैं—चेतन जगत् और अचेतन जगत्। चैतन्य की अपेक्षा चेतन जगत् एक है किन्तु स्व-स्थ चैतन्य की अपेक्षा चेतन एक नहीं है। वे अनन्त हैं। चेतन का वास्तविक रूप है—स्वात्म-प्रतिष्ठान। प्रत्येक पदार्थ का शुद्ध रूप, यही स्वप्रतिष्ठान है। वास्तविक रूप भी निरपेक्ष सत्य नहीं है। स्व में या व्यक्ति में चैतन्य की पूर्णता है। वह एक व्यक्ति—चेतन अपने समान अन्य चेतन व्यक्तियों से सर्वथा भिन्न नहीं होता, इसलिए उनमें सजातीयता या सापेक्षता है। यही तथ्य आगे बढ़ता है।

चेतन और अचेतन में भी सर्वथा भेद ही नहीं, अभेद भी है। भेद है वह चैतन्य और अचैतन्य की अपेक्षा से है। द्रव्यत्व, वस्तुत्व, अस्तित्व, परस्परानुगमत्व आदि-आदि असंख्य अपेक्षाओं से उनमें अभेद है।

दूसरी दृष्टि से उनमें सर्वथा अभेद ही नहीं, भेद भी है। अभेद अस्तित्व आदि की अपेक्षा से है, चैतन्य की अपेक्षा से भेद भी है। उनमें स्वरूप-भेद है, इसलिए दोनों की अर्थक्रिया भिन्न होती है। उनमें अभेद भी है, इसलिए दोनों में ज्ञेय-ज्ञायक, ग्राह्य-ग्राहक आदि-आदि सम्बन्ध है।

## संग्रह और व्यवहार

अभेद और भेद में तादात्म्य सम्बन्ध है, एकात्मकता है। सम्बन्ध दो से होता है। केवल भेद या केवल अभेद में कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता।

अभेद का—

शुद्धरूप है—सत्तारूप सामान्य या निर्विकल्पक महासत्ता।

अशुद्धरूप है—अवान्तर सामान्य (सामान्यविशेषोभयात्मक सामान्य)।

भेद का—

१ शुद्धरूप है—अन्त्यस्वरूप—व्यावृत्ति।



स्वीकार नहीं करती । अतीत की क्रिया नष्ट हो चुकती है । भविष्य की क्रिया प्रारम्भ नहीं होती । इसलिए भूतकालीन वस्तु और भविष्यकालीन वस्तु न तो अथक्रिया-समर्थ (अपना काम करने में समर्थ) होती है और न प्रमाण का विषय बनती है । वस्तु वही है जो अर्थक्रिया-समर्थ हो, प्रमाण का विषय बने । ये दोनों बातें वर्तमानिक वस्तु में ही मिलती हैं । इसलिए वही तात्त्विक सत्य है । अतीत और भविष्य में 'तुला' तुला नहीं है । 'तुला' उसी समय तुला है, जब उससे तोला जाता है ।

इसके अनुसार क्रियाकाल और निष्ठाकाल का आधार एक द्रव्य नहीं हो सकता । साध्य-अवस्था और साधन-अवस्था का काल भिन्न होगा, तब भिन्न काल का आधारभूत द्रव्य अपने आप भिन्न होगा । दो अवस्थाएँ समन्वित नहीं होती । भिन्न अवस्थावाचक पदार्थों का समन्वय नहीं होता । इस प्रकार यह पौर्वापर्य, कार्य-कारण आदि अवस्थाओं की स्वतन्त्र सत्ता का समर्थन करनेवाली दृष्टि है ।

### शब्दनय

शब्दनय भिन्न-भिन्न लिङ्ग, वचन आदि युक्त शब्द के भिन्न-भिन्न अर्थ स्वीकार करता है । यह शब्द, रूप और उसके अर्थ का नियामक है । व्याकरण की लिङ्ग, वचन आदि की अनियामकता को यह प्रमाण नहीं करता । इसका अभिप्राय यह है—

१ पुलिङ्ग का वाच्य-अर्थ स्त्रीलिङ्ग का वाच्य-अर्थ नहीं बन सकता । 'पहाड़' का जो अर्थ है वह 'पहाड़ी' शब्द व्यक्त नहीं कर सकता । इसी प्रकार स्त्रीलिङ्ग का वाच्य-अर्थ पुलिङ्ग का वाच्य नहीं बनता । 'नदी' के लिए 'नद' शब्द का प्रयोग नहीं किया जा सकता । फलित यह है—जहा शब्द का लिङ्ग-भेद होता है, वहा अर्थ-भेद होता है ।

२ एक वचन का जो वाच्य-अर्थ है, वह बहुवचन का वाच्यार्थ नहीं होता । बहुवचन का वाच्य-अर्थ एकवचन का वाच्यार्थ नहीं बनता । 'मनुष्य है' और 'मनुष्य हैं'—ये दोनों एक ही अर्थ के वाचक नहीं बनते । एकत्व की अवस्था बहुत्व की अवस्था से भिन्न है । इस प्रकार काल, कारक, रूप का भेद अर्थ-भेद का प्रयोजक बनता है ।

यह दृष्टि शब्द-प्रयोग के पीछे छिपे हुए इतिहास को जानने में बड़ी सहायक है । सकेत-काल में शब्द, लिङ्ग आदि की रचना प्रयोजन के अनुरूप बनती है । वह रुढ़ जैसी वाद में होती है । सामान्यतः हम 'स्तुति' और 'स्तोत्र' का प्रयोग एकार्थक करते हैं किन्तु वस्तुतः ये एकार्थक नहीं हैं । एकश्लोकात्मक भक्तिकाव्य

चैतन्य गुण जैसे चेतन व्यक्तियों में सामंजस्य स्थापित करता है, वैसे ही यदि यही गुण अचेतन व्यक्तियों का चेतन व्यक्तियों के साथ सामंजस्य स्थापित करता तो चैतन्य धर्म की अपेक्षा चेतन और अचेतन को अत्यन्त विरोधी मानने की स्थिति नहीं आती। चेतन और अचेतन में अन्य धर्मों द्वारा सामंजस्य होने पर भी चेतन धर्म द्वारा सामंजस्य नहीं होता। इसलिए भेद भी तात्त्विक है। सत्ता, द्रव्यत्व आदि धर्मों के द्वारा चेतन और अचेतन में यदि किसी प्रकार का सामंजस्य नहीं होता तो दोनों का अधिकरण एक जगत् नहीं होता। वे स्वरूप से एक नहीं हैं, अधिकरण से एक हैं, इसलिए अभेद भी तात्त्विक है।

अभेद और भेद की तात्त्विकता के कारण भिन्न-भिन्न हैं। सत्ता या अस्तित्व अभेद का कारण है, यह कभी भेद नहीं डालता। हमारी अभेदपरक-दृष्टि इसके सहारे बनती है।

विशेष धर्म या नास्तित्व (जैसे चेतन का चैतन्य) भेद का कारण है। इसके सहारे भेदपरक दृष्टि चलती है।

वस्तु का जो समान परिणाम है, वही सामान्य है। समान परिणाम असमान परिणाम के बिना हो नहीं सकता।

असमानता के बिना एकता होगी, समानता नहीं। वह असमान परिणाम ही विशेष है।<sup>१</sup>

नैगम-दृष्टि अभेद और भेद शक्तियों की एकाश्रयता के द्वारा पदार्थ को अभेदक और भेदक धर्मों का समन्वय मानकर अभेद और भेद की तात्त्विकता का समर्थन करती है। सग्रह और व्यवहार—ये दोनों क्रमशः अभेद और भेद को मुख्य मानकर इनकी वास्तविकता का समर्थन करनेवाली दृष्टियाँ हैं।

## व्यवहार नय

यह दो प्रकार का होता है

१ उपचार-बहुल—यहाँ गौण-वृत्ति से उपचार प्रधान होता है। जैसे—पर्वत जल रहा है, यहाँ प्रचुर-दाह प्रयोजन है। मार्ग चल रहा है—यहाँ नैरन्तर्य प्रतीति प्रयोजन है।

२ लौकिक—भौरा काला है।

## ऋजुसूत्र

यह वर्तमानपरक दृष्टि है। यह अतीत और भविष्य की वास्तविक सत्ता

१ आवश्यक, मलयगिरि वृत्ति पत्र ३७३

वस्तुन एव समानपरिणाम स एव सामान्यम्।

असमानस्तु विशेषो, वस्त्वेकमुभयरूप तु ॥

समभिरूढ मे फिर भी स्थितिपालकता है। वह अतीत और भविष्य की क्रिया को भी शब्द-प्रयोग का निमित्त मानता है। यह नय अतीत और भविष्य की क्रिया से शब्द और अर्थ के प्रति नियम को स्वीकार नहीं करता। सिर पर रखा जाएगा, रखा गया इसलिए वह घट है, यह नियम क्रिया-शून्य है। घट वह है, जो माथे पर रखा हुआ है। इसके अनुसार शब्द अर्थ की वर्तमान-चेष्टा का प्रतिबिम्ब होना चाहिए। यह शब्द को अथ का और अर्थ को शब्द का नियामक मानता है। घट शब्द का वाच्य अर्थ वही है, जो पानी लाने के लिए मस्तक पर रखा हुआ है—वर्तमान प्रवृत्तियुक्त है। घट शब्द भी वही है, जो घट-क्रियायुक्त अर्थ का प्रतिपादन करे।

## विचार की आधारभित्ति

विचार निराश्रय नहीं होता। उसके अवलम्बन तीन हैं—ज्ञान, अर्थ और शब्द।

१ जो विचार सकल्प-प्रधान होता है, उसे ज्ञानाश्रयी कहते हैं। नैगमनय ज्ञानाश्रयी विचार है।

२ अर्थाश्रयी विचार वह होता है, जो अर्थ को मानकर चले। सग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र—यह अर्थाश्रयी विचार है। यह अर्थ के अभेद और भेद की मीमासा करता है।

३ शब्दाश्रयी विचार वह है, जो शब्द की मीमासा करे। शब्द, समभिरूढ और एवम्भूत—ये तीनों शब्दाश्रयी विचार हैं।

इनके आधार पर नयों की परिभाषा यो होती है

१ नैगम—सकल्प या कल्पना की अपेक्षा से होनेवाला विचार।

२ सग्रह—समूह की अपेक्षा से होनेवाला विचार।

३ व्यवहार—व्यक्ति की अपेक्षा से होनेवाला विचार।

४ ऋजुसूत्र—वर्तमान अवस्था की अपेक्षा से होनेवाला विचार।

५ शब्द—यथाकाल, यथाकारक शब्दप्रयोग की अपेक्षा से होनेवाला विचार।

६ समभिरूढ—शब्द की उत्पत्ति के अनुरूप शब्दप्रयोग की अपेक्षा से होनेवाला विचार।

७ एवम्भूत—व्यक्ति के कार्यानुरूप शब्दप्रयोग की अपेक्षा से होनेवाला विचार।

‘स्तुति’ और बहुश्लोकात्मक-भक्तिकाव्य ‘स्तोत्र’ कहलाता है। ‘पुत्र’ और ‘पुत्री’ के पीछे जो लिङ्ग-भेद की, ‘तुम’ और ‘आपके’ पीछे जो वचन-भेद की भावना है, वह शब्द के लिङ्ग और वचन-भेद द्वारा व्यक्त होती है। शब्द-नय शब्द के लिङ्ग, वचन आदि के द्वारा व्यक्त होनेवाली अवस्था को ही तात्त्विक मानता है। एक ही व्यक्ति को स्थायी मानकर कभी ‘तुम’ और कभी ‘आप’ शब्द से सम्बोधित किया जा सकता है किन्तु नय उन दोनों को एक ही व्यक्ति स्वीकार नहीं करता। ‘तुम’ का वाच्य व्यक्ति लघु या प्रेमी है, जब कि ‘आप’ का वाच्य गुरु या सम्मान्य है।

### समभिरूढ

एक वस्तु का दूसरी वस्तु में सक्रमण नहीं होता। प्रत्येक वस्तु अपने स्वरूप में निष्ठ होती है। स्थूल दृष्टि से हम अनेक वस्तुओं के मिश्रण या सहस्थिति को एक वस्तु मान लेते हैं किन्तु ऐसी स्थिति में भी प्रत्येक वस्तु अपने-अपने स्वरूप में होती है।

जैन दर्शन की भाषा में अनेक वर्णनाएँ और विज्ञान की भाषा में अनेक गैसों आकाश-मण्डल में व्याप्त हैं किन्तु एक साथ व्याप्त रहने पर भी वे अपने-अपने स्वरूप में हैं। समभिरूढ का अभिप्राय यह है कि जो वस्तु जहाँ आरूढ है, उसका वही प्रयोग करना चाहिए। यह दृष्टि वैज्ञानिक विश्लेषण के लिए बहुत उपयोगी है। स्थूल दृष्टि में घट, कुट, कुम्भ का अर्थ एक है। समभिरूढ इसे स्वीकार नहीं करता। इसके अनुसार ‘घट’ शब्द का ही अर्थ घट वस्तु है, कुट शब्द का अर्थ घट वस्तु नहीं, घट का कुट में सक्रमण अवस्तु है। ‘घट’ वह वस्तु है, जो माथे पर रखा जाए। कही बड़ा, कही चौड़ा और कही सकरा—इस प्रकार जो कुटिल आकार वाला है, वह ‘कुट’ है। माथे पर रखी जाने योग्य अवस्था और कुटिल आकृति की अवस्था एक नहीं है। इसलिए दोनों को एक शब्द का अर्थ मानना भूल है। अर्थ की अवस्था के अनुरूप शब्दप्रयोग और शब्दप्रयोग के अनुरूप अर्थ का बोध हो, तभी सही व्यवस्था हो सकती है। अर्थ की शब्द के प्रति और शब्द की अर्थ के प्रति नियामकता न होने पर वस्तु-साकर्य हो जाएगा। फिर कपड़े का अर्थ घड़ा और घड़े का अर्थ कपड़ा न समझने के लिए नियम क्या होगा? कपड़े का अर्थ जैसे तन्तु-समुदाय है, वैसे ही मृण्मय पात्र भी हो जाए और सब कुछ हो जाए तो शब्दानुसारी प्रवृत्ति-निवृत्ति का लोप हो जाता है, इसलिए शब्द को अपने वाच्य के प्रति सच्चा होना चाहिए। घट अपने अर्थ के प्रति सच्चा रह सकता है, पट या कुट के अर्थ के प्रति नहीं। यह नियामकता या सच्चाई ही इसकी मौलिकता है।

तव ऋजुसूत्र अलग क्यों ? सग्रह के अपर और पर—ये दो भेद हुए, वैसे ही व्यवहार के भी दो भेद हो जाते—अपर-व्यवहार और पर-व्यवहार ।

इस प्रश्न का समाधान ढूढने के लिए चलते हैं, तब हमें दूसरी दृष्टि का आलोक अपने आप मिल जाता है । अर्थ का अन्तिम भेद परमाणु या प्रदेश है । उस तक व्यवहारनय चलता है । चरम भेद का अर्थ होता है—वर्तमानकालीन अर्थ-पर्याय—क्षणमात्रस्थायी पर्याय । पर्याय पर्यायार्थिक नय का विषय बनता है । व्यवहार ठहरा द्रव्यार्थिक । द्रव्यार्थिक-दृष्टि के सामने पर्याय गौण होती है, इस-लिए पर्याय उसका विषय नहीं बनती । यही कारण है कि व्यवहार से ऋजुसूत्र को स्वतन्त्र मानना पड़ा । नय के विषय-विभाग पर दृष्टि डालिए, यह अपने आप स्पष्ट हो जाएगा । द्रव्यार्थिक नय तीन हैं—नैगम, सग्रह और व्यवहार ।

ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवम्भूत—ये चार पर्यायार्थिक नय हैं । ऋजुसूत्र : व्य-पर्यायार्थिक विभाग में जहाँ पर्यायार्थिक में जाता है, वहाँ अर्थ-शब्द-विभाग में अर्थ नय में रहता है । व्यवहार दोनों जगह एक कोटिक है ।

## दो परम्पराएँ

द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक के विभाग में दो परम्पराएँ बनती हैं, एक सैद्धान्तिकों की और दूसरी तार्किकों की । सैद्धान्तिक परम्परा के अग्रणी 'जिनभद्रगणी' क्षमाश्रमण हैं । उनके अनुसार पहले चार नय द्रव्यार्थिक हैं और शेष तीन पर्यायार्थिक । दूसरी परम्परा के प्रमुख हैं 'सिद्धसेन' । उनके अनुसार पहले तीन नय द्रव्यार्थिक हैं और शेष चार पर्यायार्थिक ।<sup>१</sup>

सैद्धान्तिक ऋजुसूत्र को द्रव्यार्थिक मानते हैं ।

ऋजुसूत्र की दृष्टि में उपयोग-शून्य व्यक्ति द्रव्यावश्यक है । सैद्धान्तिक परम्परा का मत यह है कि यदि ऋजुसूत्र को द्रव्यग्राही न माना जाए तो उक्त सूत्र में विरोध आयेगा ।

तार्किक मत के अनुसार अनुयोग द्वार में वर्तमान आवश्यक पर्याय में द्रव्य पद का उपचार किया गया है ।<sup>२</sup> इसलिए वहाँ कोई विरोध नहीं आता । सैद्धान्तिक गौण द्रव्य को द्रव्य मानकर इसे द्रव्यार्थिक मानते हैं और तार्किक वर्तमान पर्याय का द्रव्य रूप में उपचार और वास्तविक दृष्टि में वर्तमान पर्याय मान उसे पर्यायार्थिक मानते हैं । मुख्य द्रव्य कोई नहीं मानता । एक दृष्टि का विषय है—गौण द्रव्य और एक का विषय है पर्याय । दोनों में अपेक्षाभेद है, तात्त्विक विरोध

१ न्यायोपदेश, १८

तार्किकाणा तयो भेदा, आद्या द्रव्यायतो मता ।

सैद्धान्तिकानां चत्वारः, पर्यायायगता परे ॥

२ नयरहस्य, पृ० १२ ।

## नयविभाग—सात दृष्टि-विन्दु

अर्थाश्रित ज्ञान के चार रूप बनते हैं

१ सामान्य-विशेष (उभयात्मक) अर्थ—नैगम-दृष्टि ।

२ सामान्य या अभिन्न अर्थ—सग्रह-दृष्टि ।

३ विशेष या भिन्न अर्थ—व्यवहार-दृष्टि ।

४ वर्तमानवर्ती विशेष अर्थ—ऋजुसूत्र-दृष्टि ।

पहली दृष्टि के अनुसार अभेदशून्य भेद और भेदशून्य अभेद रूप अर्थ नहीं होता । जहा अभेदरूप प्रधान बनता है, वहा भेदरूप गौण बन जाता है और जहा भेदरूप मुख्य बनता है, वहा अभेदरूप गौण । भेद और अभेद, जो पृथक् प्रतीत होते हैं, उसका कारण दृष्टि का गौण-मुख्य-भाव है, किन्तु उनके स्वरूप की पृथक्ता नहीं ।

दूसरी दृष्टि में केवल अर्थ के अनन्त धर्मों के अभेद की विवक्षा मुख्य होती है । यह भेद से अभेद की ओर गति है । इसके अनुसार पदार्थ में सहभावी और क्रमभावी अनन्त-धर्म होते हुए भी वह एक माना जाता है । सजातीय पदार्थ मख्या में अनेक, असख्य या अनन्त होने पर भी एक माने जाते हैं । विजातीय पदार्थ पृथक् होते हुए भी पदार्थ की सत्ता में एक बन जाते हैं । यह मध्यम या अपर सग्रह बनता है । पर या उत्कृष्ट सग्रह में विश्व एक बन जाता है । अस्ति-सामान्य से परे कोई पदार्थ नहीं । अस्तित्व की सीमा में सब एक बन जाते हैं, फलतः विश्व एक सद्-अविशेष या सत्-सामान्य बन जाता है ।

यह दृष्टि दो धर्मों की समानता से प्रारम्भ होती है और समूचे जगत् की समानता में इसकी परिसमाप्ति होती है । अभेद चरम कोटि तक नहीं पहुँचता, तब तक अपर-सग्रह चलता है ।

तीसरी दृष्टि ठीक इससे विपरीत चलती है । वह अभेद से भेद की ओर जाती है । इन दोनों का क्षेत्र तुल्य है । केवल दृष्टि-भेद रहता है । दूसरी दृष्टि सबमें अभेद ही अभेद देखती है और इसे सब में भेद ही भेद दीख पड़ता है । दूसरी अभेदाश-प्रधान या निश्चय-दृष्टि है । वह है भेदाश या उपयोगिता-प्रधान दृष्टि । द्रव्यत्व से कुछ नहीं बनता, उपयोग द्रव्य का होता है । गोत्व दूध नहीं देता, दूध गाय देती है ।

चौथी दृष्टि चरम भेद की दृष्टि है । जैसे पर-सग्रह में अभेद चरम कोटि तक पहुँच जाता है—विश्व एक बन जाता है, वैसे ही इसमें भेद चरम बन जाता है । अपर-सग्रह और व्यवहार के ये दोनों सिरे हैं । यहा से उनका उद्गम होता है ।

यहा एक प्रश्न के लिए अवकाश है । अपर-सग्रह को अलग नय नहीं माना

साथ एक रूप में नहीं।<sup>१</sup> यदि एक साथ धर्म-धर्मों दोनों को या अनेक धर्मों को मुख्य मानता तो यह प्रमाण बन जाता किन्तु ऐसा नहीं होता। इस दृष्टि में मुख्यता एक की ही रहती है, दूसरा सामने रहता है किन्तु प्रधान बनकर नहीं। कभी धर्मों मुख्य बन जाता है, और कभी धर्म। दो धर्मों की भी यही गति है। इसके राज्य में किसी एक के ही मस्तक पर मुकुट नहीं रहता। वह अपेक्षा या प्रयोजन के अनुसार बदलता रहता है।

ऋजुसूत्र का आधार है—चरमभेद। यह पहले और पीछे को वास्तविक नहीं मानता। इसका सूत्र बड़ा सरल है। यह सिर्फ वर्तमान पर्याय को ही वास्तविक मानता है।

शब्द के भेद-रूप के अनुसार अर्थ का भेद होता है—यह शब्दनय का आधार है।

प्रत्येक शब्द का अर्थ भिन्न है। एक अर्थ के दो वाचक नहीं हो सकते—यह समभिरूढ की मूल भित्ति है।

शब्दनय प्रत्येक शब्द का अर्थ भिन्न नहीं मानता। उसके मत में एक शब्द के जो अनेक रूप बनते हैं, वे सभी बनते हैं जब कि अर्थ में भेद होता है। यह दृष्टि उससे सूक्ष्म है। इसके अनुसार—शब्दभेद के अनुसार अर्थभेद होता ही है।

एवम्भूत का अभिप्राय विषुद्धतम है। इसके अनुसार अर्थ के लिए शब्द का प्रयोग उसकी प्रस्तुत क्रिया के अनुसार होना चाहिए। समभिरूढ अर्थ की क्रिया में अप्रवृत्त शब्द को उसका वाचक मानता है—वाच्य और वाचक के प्रयोग को तत्कालिक मानता है किन्तु यह केवल वाच्य-वाचक के प्रयोग को वर्तमान काल में ही स्वीकार करता है। क्रिया हो चुकने पर और क्रिया की सभाव्यता पर अमुक अर्थ का अमुक वाचक है—ऐसा हो नहीं सकता। फलित रूप में सात नयों के विषय इस प्रकार बनते हैं—

१ नैगम अर्थ का अभेद और भेद तथा दोनों।

२ सग्रह अभेद।

(क) परसग्रह चरम-अभेद।

(ख) अपरसग्रह अवान्तर-अभेद।

३ व्यवहार भेद-अवान्तर-भेद।

४ ऋजुसूत्र चरम-भेद।

५ शब्द भेद।

६ समभिरूढ भेद।

७ एवम्भूत भेद।

१ अन्यदेव हि सामान्यमभिन्नज्ञानकारणम्।

विशेषोपन्य एवेति, मन्यते नैगयो नय ॥

नहीं।

द्रव्यार्थिक नय द्रव्य को ही मानता है, पर्याय को नहीं मानता, तब ऐसा लगता है—यह दुर्नय होना चाहिए। नय में दूसरे का प्रतिक्षेप नहीं होना चाहिए। वह मध्यस्थ होता है। बात सही है, किन्तु ऐसा है नहीं। द्रव्यार्थिक नय पर्याय को अस्वीकार नहीं करता, पर्याय की प्रधानता को अस्वीकार करता है। द्रव्य के प्राधान्यकाल में पर्याय की प्रधानता होती नहीं, इसलिए यह उचित है। यही बात पर्यायार्थिक के लिए है। वह पर्याय-प्रधान है, इसलिए वह द्रव्य का प्राधान्य अस्वीकार करता है। यह अस्वीकार मुख्य दृष्टि का है, इसलिए यहाँ असत्-एकान्त नहीं होता।

### पर्यायार्थिक नय

ऋजुसूत्र का विषय है—वर्तमानकालीन अर्थपर्याय। शब्दनय काल आदि के भेद से अर्थभेद मानता है। इस दृष्टि के अनुसार अतीत और वर्तमान की पर्याय एक नहीं होती।

समभिरूढ निरुक्ति-भेद से अर्थ-भेद मानता है। इसकी दृष्टि में घट और कुम्भ दो हैं।

एवम्भूत वर्तमान क्रिया में परिणत अर्थ को ही तद्शब्द-वाच्य मानता है। ऋजुसूत्र वर्तमान पर्याय को मानता है। तीनों शब्दनय शब्दप्रयोग के अनुसार अर्थभेद स्वीकार करते हैं, इसलिए ये चारों पर्यायार्थिक नय हैं। इनमें द्रव्याश गौण रहता है और पर्यायाश मुख्य।

### अर्थनय और शब्दनय

नैगम, सग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र—ये चार अर्थनय हैं। शब्द, समभिरूढ और एवम्भूत—ये तीन शब्दनय हैं। यों तो सातों नय ज्ञानात्मक और शब्दात्मक दोनों हैं किन्तु यहाँ उनकी शब्दात्मकता से प्रयोजन नहीं। पहले चार नयों में शब्द का काल, लिङ्ग, निरुक्त आदि बदलने पर अर्थ नहीं बदलता, इसलिए वे अर्थनय हैं। शब्दनयों में शब्द का काल आदि बदलने पर अर्थ बदल जाता है, इसलिए ये शब्दनय कहलाते हैं।

### नयविभाग का आधार

अभेद सग्रहदृष्टि का आधार है और भेद व्यवहारदृष्टि का। सग्रह भेद को नहीं मानता और व्यवहार अभेद को।

अभेद और भेद एक पदार्थ में रहते हैं। ये सर्वथा दो नहीं हैं, किन्तु गौण-मुख्य भाव से दो हैं। नैगमनय अभेद और भेद दोनों को स्वीकार करता है, एक



कार्य बन जाता है।

## नय की शब्द-योजना

प्रमाणवाक्य और नयवाक्य के साथ स्यात् शब्द का प्रयोग करने में सभी आचार्य एकमत नहीं हैं। आचार्य अकलक ने दोनों जगह 'स्यात्' शब्द जोड़ा है—'स्यात् जीव एव' और 'स्यात् अस्त्येव जीव'। पहला प्रमाण-वाक्य है, दूसरा नय-वाक्य। पहले में अनन्त-धर्मात्मक जीव का बोध होता है, दूसरे में प्रधान-तया जीव के अस्तित्वधर्म का। पहले में 'एवकार' धर्मी के वाचक के साथ जुड़ता है, दूसरे में धर्म के वाचक के साथ।

आचार्य मलयगिरि नयवाक्य को मिथ्या मानते हैं।<sup>१</sup> इनकी दृष्टि में नयान्तर-निरपेक्ष नय अखण्ड वस्तु का ग्राहक नहीं होने के कारण मिथ्या है। नयान्तर-सापेक्ष-नय 'स्यात्' शब्द से जुड़ा हुआ होगा, इसलिए वह वास्तव में नय-वाक्य नहीं, प्रमाण-वाक्य है। इसलिए उनके विचारानुसार 'स्यात्' शब्द का प्रयोग प्रमाण-वाक्य के साथ ही करना चाहिए।

सिद्धसेन दिवाकर की परम्परा में भी नय-वाक्य का रूप 'स्यादस्त्येव' यही मान्य रहा है।<sup>२</sup>

आचार्य हेमचन्द्र और वादिदेव सूरि ने नय को केवल 'सत्' शब्द-गम्य माना है। उन्होंने 'स्यात्' का प्रयोग केवल प्रमाण-वाक्य के साथ किया है। आचार्य हेमचन्द्र के अनुसार—

सत् एव—दुर्नय

सत्—नय।

स्यात् सत्—प्रमाणवाक्य।<sup>३</sup>

'प्रमाणनयतावा लोक' में नय, दुर्नय का रूप 'द्वान्विशिका' जैसा ही है। प्रमाण-वाक्य के साथ 'एव' शब्द जोड़ा है, इतना-सा अन्तर है। पचास्तिकाय की टीका में 'एव' शब्द को दोनों वाक्य-पद्धतियों से जोड़ा है, जबकि प्रवचनसार की टीका में सिर्फ नय-सप्तभगी के लिए 'एवकार' का निर्देश किया है।<sup>४</sup> वास्तव में 'स्यात्'

१ आवश्यक मलयगिरि वृत्ति, पृष्ठ ३७१।

२ सन्मति प्रकरण, वृत्ति, पृ० ४४६।

३ अन्ययोगव्यवच्छेदिका श्लोक २८

सदेव सत् स्यात् सदिति त्रिघातौ, भीयेत दुर्नीतिनयप्रमाणं।

यथार्थदर्शी तु नयप्रमाणपथेन दुर्नीतिपथस्त्वमास्थः॥

४ पचास्तिकाय टीका पृ० ३२

स्याज्जीव एव इत्युक्तेनैवैकान्तविषय स्याच्छब्दः।

स्यादस्त्येव जीव इत्युक्ते एकान्तविषय स्याच्छब्दः।

स्यादस्तीति सकलवस्तुग्राहकत्वात् प्रमाणवाक्यम्।

स्यादस्त्येव द्रव्यमिति वस्त्वैकदेशग्राहकत्वान्नयवाक्यम्।

इनमें एक अभेददृष्टि है, भेददृष्टिया पांच हैं और एक दृष्टि सयुक्त है। सयुक्त दृष्टि इस बात की सूचक है कि अभेद में ही भेद और भेद में ही अभेद है। ये दोनों सर्वथा दो या सर्वथा एक या अभेद तात्त्विक और भेद काल्पनिक अथवा भेद तात्त्विक और अभेद काल्पनिक, यो नहीं होता। जैन दर्शन को अभेद मान्य है किन्तु भेद के अभाव में नहीं। चेतन और अचेतन (आत्मा और पुद्गल) दोनों पदार्थ सत् हैं, इसलिए एक हैं—अभिन्न हैं। दोनों में स्वभाव-भेद है, इसलिए वे अनेक हैं—भिन्न हैं। यथार्थ यह है कि अभेद और भेद—दोनों तात्त्विक हैं। कारण यह है—भेद-शून्य अभेद में अर्थक्रिया नहीं होती—अर्थ की क्रिया विशेष दशा में होती है और अभेद-शून्य भेद में भी अर्थक्रिया नहीं होती। कारण और कार्य का सम्बन्ध नहीं जुड़ता। पूर्व-क्षण उत्तर-क्षण का कारण तभी बन सकता है जब कि दोनों में एक अन्वयी माना जाए (एक ध्रुव या अभेदाश माना जाए)। इसलिए जैन दर्शन अभेदाश्रित-भेद और भेदाश्रित-अभेद को स्वीकार करता है।

### नय के विषय का अल्प-बहुत्व

ये सातों दृष्टिया परस्पर-सापेक्ष हैं, एक ही वस्तु के विभिन्न रूपों को विविध रूप से ग्रहण करनेवाली हैं। इनका चिन्तन क्रमशः स्थूल से सूक्ष्म की ओर आगे बढ़ता है, इसलिए इनका विषय क्रमशः भूयस् से अल्प होता चलता है।

नैगम सकल्पग्राही है। सकल्प सत् और असत् दोनों का होता है, इसलिए भाव और अभाव—ये दोनों इसके गोचर बनते हैं।

सग्रह का विषय इससे थोड़ा है, केवल सत्ता मात्र है।

व्यवहार का विषय सत्ता का एक अंश—भेद है।

ऋजुसूत्र का विषय भेद का चरम अंश—वर्तमान क्षण है, जबकि व्यवहार का त्रिकालवर्ती वस्तु है।

शब्द का विषय काल आदि के भेद से भिन्न वस्तु है, जबकि ऋजुसूत्र काल आदि का भेद होने पर भी वस्तु को अभिन्न मानता है।

समभिरूढ का विषय व्युत्पत्ति के अनुसार प्रत्येक पर्यायवाची शब्द का भिन्न अर्थ है, जबकि शब्दनय व्युत्पत्ति भेद होने पर भी पर्यायवाची शब्दों का एक अर्थ मानता है।

एवम्भूत का विषय क्रिया-भेद के अनुसार भिन्न अर्थ है, जबकि समभिरूढ क्रिया-भेद होने पर भी अर्थ को अभिन्न स्वीकार करता है।

इस प्रकार क्रमशः इनका विषय परिमित होता गया है। पूर्ववर्ती नय उत्तर-वर्ती नय के गृहीत अंश को लेता है, इसलिए पहला नय कारण और दूसरा नय

बनती है। आचार्य अकलक, क्षमाश्रमण जिनभद्र आदि ने नय के मातो भङ्ग माने हैं।

## एकान्तिक आग्रह या मिथ्यावाद

अपने अभिप्रेत धर्म के अतिरिक्त अन्य धर्मों का निराकरण करनेवाला विचार दुर्नय होता है, क्योंकि एक धर्म वाली कोई वस्तु है ही नहीं। प्रत्येक वस्तु अनन्त-धर्मात्मक है। इसलिए एक-धर्मात्मक वस्तु का आग्रह सम्यग् नहीं है। नय इसलिए सम्यग्-ज्ञान हैं कि वे एक धर्म का आग्रह रखते हुए भी अन्य-धर्म-सापेक्ष रहते हैं। इसीलिए कहा गया है—सापेक्ष नय और निरपेक्ष दुर्नय। वस्तु की जितने रूपों में उपलब्धि है उतने ही नय हैं। किन्तु वस्तु एक-रूप नहीं है, सब रूपों की जो एकात्मकता है, वह वस्तु है।

जैन दर्शन वस्तु की अनेकरूपता के प्रतिपादन में अनेक दर्शनों के साथ समन्वय करता है, किन्तु उसी एक-रूपता फिर उसे दूर या विलग कर देती है।

जैन दर्शन अनेकान्त-दृष्टि की अपेक्षा स्वतन्त्र है और अन्य दर्शनों की एकान्त-दृष्टियों की अपेक्षा उनका सग्रह है।

‘मन्मति’ और ‘अनेकान्त-व्यवस्था’ के अनुसार नयाभाम के उदाहरण इस प्रकार हैं—

- १ नैगम-नयाभास नैयायिक, वैशेषिक।
- २ सग्रह नयाभाम वेदान्त, साध्य।
- ३ व्यवहार-नयाभास साध्य, चार्वाक।<sup>१</sup>
- ४ ऋजुमूल-नयाभास सैद्धान्तिक।
- ५ शब्द-नयाभास शब्द ब्रह्मवाद, वैभाषिक।
- ६ समभिरुद्ध-नयाभास योगाचार।
- ७ एवम्भूत-नयाभास माध्यमिक।<sup>२</sup>

१ जानने वाला व्यक्ति सामान्य, विशेष—इन दोनों में से किसी को, जिस समय जिसकी अपेक्षा होती है, उसी को मुख्य मानकर प्रवृत्ति करता है। इसलिए सामान्य और विशेष की भिन्नता का समर्थन करने में जैन-दृष्टि न्याय, वैशेषिक से मिलती है, किन्तु गवथा भेद के समर्थन में उनसे अलग हो जाती है। सामान्य और विशेष में अत्यन्त भेद की दृष्टि दुर्नय है और तादान्त्य की अपेक्षा भेद की दृष्टि नय है।

विशेष का व्यापार गौण, सामान्य मुख्य अभेद।

१ अनेकान्त व्यवस्था पृ० ३१।

२ वही, पृ० ५५ मन्मति, पृ० ३१८।

शब्द अनेकान्त-द्योतन के लिए है और 'एव' शब्द अन्य धर्मों का व्यवच्छेद करने के लिए। केवल 'एवकार' के प्रयोग में ऐकान्तिकता का दोष आता है। उसे दूर करने के लिए 'स्यात्' शब्द का प्रयोग आवश्यक बनता है। नयवाक्य में विवक्षित धर्म के अतिरिक्त धर्मों में उपेक्षा की मुख्यता होती है, इसलिए कई आचार्य उसके साथ 'स्यात्' और 'एव' का प्रयोग आवश्यक नहीं मानते। कई आचार्य विवक्षित धर्म की निश्चायकता के लिए 'एव' और शेष धर्मों का निराकरण न हो, इसलिए 'स्यात्'—इन दोनों के प्रयोगों को आवश्यक मानते हैं।

नय की त्रिभंगी या सप्तभंगी ?

१ सोना एक है (द्रव्यार्थिक-नय की दृष्टि से)

२ सोना अनेक है (पर्यायार्थिक-नय की दृष्टि से)

३ सोना क्रमशः एक है (दो धर्मों का क्रमशः प्रतिपादन)।

४ सोना युगपत् 'एक अनेक है'—यह अवक्तव्य है (दो धर्मों का एक साथ प्रतिपादन असम्भव)।

५ सोना एक है—अवक्तव्य है।

६ सोना अनेक है—अवक्तव्य है।

७ सोना एक, अनेक—अवक्तव्य है।

एक साथ दो धर्म नहीं कहे जाते, फिर भी उनके साथ एकता-अनेकता का प्रतिपादन हो सकता है।

प्रकागन्तर से—

१ कुम्भ है एक देश में स्व-पर्याय से।

२ कुम्भ नहीं है एक देश में पर-पर्याय से।

३ कुम्भ अवक्तव्य है एक देश में स्व-पर्याय से, एक देश में पर-पर्याय से, युगपत् दोनों कहे नहीं जा सकते।

४ कुम्भ अवक्तव्य है।

५ कुम्भ है, कुम्भ अवक्तव्य है।

६ कुम्भ नहीं है, कुम्भ अवक्तव्य है।

७ कुम्भ है, कुम्भ नहीं है, कुम्भ अवक्तव्य है।

प्रमाण-सप्तभङ्गी में एक धर्म की प्रधानता से धर्मों—वस्तु का प्रतिपादन होता है और नय-सप्तभङ्गी में केवल धर्म का प्रतिपादन होता है। यह दोनों में अन्तर है। सिद्धसेनगणी आदि के विचार में अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य—ये तीन ही भङ्ग विकलादेश हैं, शेष चार भङ्ग अनेक धर्मवाली वस्तु के प्रतिपादक होते हैं, इसलिए वे विकलादेश नहीं होते। इसके अनुसार नय की त्रिभङ्गी ही

शब्द अर्थ का वाचक है किन्तु यह शब्द इसी अर्थ का वाचक है, दूसरे का नहीं—यह नियम नहीं बनता। देश, काल और सकेत आदि की विचित्रता से सब शब्द दूसरे-दूसरे पदार्थों के वाचक बन सकते हैं। अर्थ में भी अनन्त धर्म होते हैं, इसलिए वे भी दूसरे-दूसरे शब्दों के वाच्य बन सकते हैं। तात्पर्य यह हुआ कि शब्द अपनी सहज शक्ति से सब पदार्थों के वाचक हो सकते हैं किन्तु देश, काल, क्षयोपशम आदि की अपेक्षावश उनसे प्रतिनियत प्रतीति होती है। इसलिए शब्दों की प्रवृत्ति कही व्युत्पत्ति के निमित्त की अपेक्षा किये बिना मात्र रूढि से होती है, कही सामान्य व्युत्पत्ति की अपेक्षा और कही तत्कालवर्ती व्युत्पत्ति की अपेक्षा से। इसलिए वैयाकरण शब्द में नियत अर्थ का आग्रह करते हैं, वह सत्य नहीं है।

## एकान्तवाद प्रत्यक्षज्ञान का विपर्यय

जैसे परोक्ष-ज्ञान विपरीत या मिथ्या होता है, वैसे प्रत्यक्ष-ज्ञान भी विपरीत या मिथ्या हो सकता है। ऐसा होने का कारण एकान्तवादी दृष्टिकोण है। कई वाल-तपस्वियों (अज्ञानपूर्वक तप करने वालों) को तपोबल से प्रत्यक्ष ज्ञान का लाभ होता है। वे एकान्तवादी दृष्टि से उसे विपर्यय या मिथ्या रूप से परिणत कर लेते हैं। उसके सात निदर्शन बतलाए गए हैं

- १ एक-दिशि-लोकाभिगमवाद।
- २ पञ्च-दिशि-लोकाभिगमवाद।
- ३ जीव-क्रियावरणवाद।
- ४ मुयग-पुद्गल जीववाद।
- ५ अमुयग-पुद्गल-वियुक्त जीववाद।
- ६ जीव-रूपीवाद।
- ७ सर्व-जीववाद।

एक दिशा को प्रत्यक्ष ज्ञान सके, वैसे प्रत्यक्ष-ज्ञान किसी को मिले और वह ऐसा सिद्धान्त स्थापित करे कि 'लोक इतना ही है और लोक सब दिशाओं में है, जो यह कहते हैं वह मिथ्या है'—यह एक-दिशि-लोकाभिगमवाद है।

पाच दिशाओं को प्रत्यक्ष जाननेवाला विश्व को उतना ही मान्य करता है 'और एक दिशा में ही लोक है, जो यह कहते हैं वह मिथ्या है'—यह पञ्च-दिशि-लोकाभिगमवाद है।

जो जीव की क्रिया को साक्षात् देखता है पर क्रिया के हेतुभूत कर्म परमाणुओं को साक्षात् नहीं देख पाता, इसलिए वह ऐसा सिद्धान्त स्थापित करता है—'जीव क्रिया प्रेरित ही है, क्रिया ही उसका आवरण है। जो लोग क्रिया को कर्म कहते हैं, वह मिथ्या है'—यह जीव-क्रियावरणवाद है।

सामान्य का व्यापार गौण, विशेष मुख्य भेद ।

२ सत् और असत् मे तादात्म्य सम्बन्ध है । सत्-असत् अश धर्मी रूप से अभिन्न हैं—सत्-असत् रूप वाली वस्तु एक है । धर्म-रूप मे वे भिन्न हैं । विशेष को गौण मान सामान्य को मुख्य मानने वाली दृष्टि नय है, केवल सामान्य को स्वीकार करनेवाली दृष्टि दुर्नय । भावैकान्त का आग्रह रखनेवाले दर्शन साख्य और अद्वैत हैं । सग्रहदृष्टि मे भावैकान्त और अभावैकान्त (शून्यवाद) दोनों का सापेक्ष स्वीकरण है ।

३ व्यवहार-नय—'लोक व्यवहार सत्य है', यह दृष्टि जैन-दर्शन को मान्य है । उसी का नाम है व्यवहार-नय । किन्तु स्थिर-नित्य वस्तु-स्वरूप का लोपकर, केवल व्यवहार-साधक, स्थूल और कियत्कालभावी वस्तुओं को ही तात्त्विक मानना मिथ्या आग्रह है । जैन दृष्टि वहा चार्वाक से पृथक् हो जाती है । वर्तमान पर्याय, आकार या अवस्था को ही वास्तविक मानकर उनकी अतीत या भावी पर्यायों को और उनकी एकात्मकता को अस्वीकार कर चार्वाक निहंतुक वस्तुवादी बन जाता है । निहंतुक वस्तु या तो सदा रहती है या रहती ही नहीं । पदार्थों की जो कादाचित्क स्थिति होती है, वह कारण-सापेक्ष ही होती है ।<sup>१</sup>

४ पर्याय की दृष्टि से ऋजुसूत्र का अभिप्राय सत्य है किन्तु बौद्ध दर्शन केवल पर्याय को ही परमार्थ सत्य मानकर पर्याय के आधार अन्वयी द्रव्य को अस्वीकार करता है । यह अभिप्राय सर्वथा ऐकान्तिक है, इसलिए सत्य नहीं हैं ।

५-६-७ शब्द की प्रतीति होने पर अर्थ की प्रतीति होती है, यह सत्य है, किन्तु शब्द की प्रतीति के बिना अर्थ की प्रतीति होती ही नहीं, यह एकान्तवाद मिथ्या है ।

शब्दाद्वैतवादी ज्ञान को शब्दात्मक ही मानते हैं । उनके मतानुसार 'ऐसा कोई ज्ञान नहीं, जो शब्द ससर्ग के बिना हो सके । जितना ज्ञान है, वह सब शब्द से अनुविद्ध होकर ही भासित होता है ।<sup>१</sup>

जैन दृष्टि के अनुसार—“ज्ञान शब्द-सश्लिष्ट ही होता है”—यह उचित नहीं ।<sup>१</sup> क्योंकि शब्द अर्थ से सर्वथा अभिन्न नहीं है । अवग्रह-काल मे शब्द के बिना भी वस्तु का ज्ञान होता है । वस्तुमात्र सवाचक भी नहीं है । सूक्ष्म-पर्यायों के सकेत-ग्रहण का कोई उपाय नहीं होता, इसलिए वे अनभिलाप्य होती हैं ।

१ नित्य सत्वमसत्व वा, हेतोरन्यानपेक्षणात् ।

अपेक्षातो हि भावाना, कादाचित्कत्वसम्भव ॥

२ वाक्यप्रदीप, १२४

न सोन्ति प्रत्ययो लोके, य शब्दानुगमदते ।

अनुविद्धमिवज्ञान, सर्वं शब्देन भाषते ।

३ तत्त्वाथश्लोकवार्तिक, पृ० २३६-४०।

होती हैं।'

### अकन-प्रमाद

वस्तु का जो स्वरूप है, जो क्षेत्र है, जो काल और भाव-पर्यायें हैं, उन्हें छोड़कर कोरी वस्तु को समझने की चेष्टा होती है, तब वस्तु का स्वरूप आकने में भूलें होती हैं।

### कार्य-कारण-प्रमाद

जो पहले होता है, वही कारण नहीं होता। कारण यह होता है, जिसके बिना कार्य पैदा न हो सके। पहले होने मात्र से कारण मान लिया जाए अथवा कारण-सामग्री के एकाग्र को कारण मान लिया जाए अथवा एक बात को अन्य सब बातों का कारण मान लिया जाए—तब कार्य-कारण-सम्बन्धी भूलें होती हैं।

### प्रमाण-प्रमाद

जितने प्रमाणाभास हैं, वे सब प्रमाण का प्रमाद होने से बनते हैं। जैसे—प्रत्यक्ष-प्रमाद, परोक्ष-प्रमाद, स्मृति-प्रमाद, प्रत्यभिज्ञा-प्रमाद, तर्क-प्रमाद, अनुमान-प्रमाद, आगम-प्रमाद, व्याप्ति-प्रमाद, हेतु-प्रमाद, लक्षण-प्रमाद।

### झुकाव-जनित-प्रमाद

क्रम-विक्रम का सिद्धान्त गलत ही है यह नहीं, यथार्थ ही है, यह भी नहीं। फिर भी मानसिक झुकाव के कारण कोई उसे सर्वथा त्रुटिपूर्ण कहता है, कोई सोलह आना सही मानता है।

#### १ विशेषावश्यक भाष्य वृत्ति,

विद्यमान पदार्थ की अनुपलब्धि के इक्कीस कारण हैं। इनसे पदार्थ की उपलब्धि होती ही नहीं अथवा वह यथार्थ नहीं होती।

१ अति दूर	२ अति समीप	३ अति सूक्ष्म
४ मन की अस्थिरता	५ इन्द्रिय का अपाटव	६ बुद्धिमान्ध
७ अशक्य-ग्रहण	८ आवरण	९ अभिभूत
१० समानजातीय	११ अनुपयोग दशा	१२ उचित उपाय का अभाव
१३ विस्मरण	१४ दुरागम—मिथ्या	१५ मोह
उपदेश		
१६ दृष्टि शक्ति का अभाव	१७ विकार	१८ क्रिया का अभाव
१९ अनधिगम—शास्त्र सुने बिना	२० काल-व्यवधान	२१ स्वभाव से इन्द्रिय-अपेक्ष

देवों के बाह्य और आभ्यन्तर पुद्गलों की सहायता से भाति-भाति के रूप देख जो इस प्रकार सोचता है कि 'जीव पुद्गल-रूप ही है। जो लोग कहते हैं कि जीव पुद्गल-रूप नहीं है, वह मिथ्या है'—यह मुयग-पुद्गल जीववाद है।

जो देवों के द्वारा निर्मित विविध रूपों को देखता है किन्तु बाह्याभ्यन्तर पुद्गलों के द्वारा उन्हें निर्मित होते नहीं देख पाता। वह सोचता है कि 'जीव का शरीर बाह्य और आभ्यन्तर पुद्गलों से रचित नहीं है। जो लोग कहते हैं कि जीव का शरीर बाह्य और आभ्यन्तर पुद्गलों से रचित है, वह मिथ्या है'—यह अमुयग-पुद्गल-वियुक्त जीववाद है।

देवों को विक्रियात्मक शक्ति के द्वारा नाना जीव-रूपों की सृष्टि करते देख जो सोचता है कि 'जीव मूर्त है और जो लोग जीव को अमूर्त कहते हैं, वह मिथ्या है'—यह जीव-रूपीवाद है।

सूक्ष्म वायुकाय के पुद्गलों में एजन, व्येजन, चलन, क्षोभ, स्पन्दन, घट्टन, उदीरण आदि विविध भावों में परिणमन होते देख वह सोचता है कि सब जीव ही जीव हैं। जो श्रमण जीव और अजीव—ये दो विभाग करते हैं, वह मिथ्या है। जिनमें एजन यावत् विविध भावों की परिणति है, उनमें से केवल पृथ्वी, पानी, अग्नि और वायु को जीव मानना और शेष (गतिशील तत्त्वों) को जीव न मानना मिथ्या है—यह सर्व-जीववाद है।

## ऐकान्तिक आग्रह के हेतु

### भाषा-प्रमाद

एकान्त भाषा, निरपेक्ष—एक धर्म को अखण्ड वस्तु कहने वाली भाषा दोषपूर्ण है। निश्चयकारिणी भाषा, जैसे—'अमुक काम करूंगा', आगे वह काम न कर सके, इसलिए यह भी सत्य की वाधक है। आवेश, क्रोध, अभिमान, छल, लोभ-लालच की उग्र दशा में व्यक्ति ठीक-ठीक नहीं सोच पाता, इसलिए ऐसी स्थितियों में अयथार्थ बातें बड़ा-चढ़ाकर या तोड़-मोड़कर कही जाती हैं।

### ईक्षण-प्रमाद

वस्तु अधिक दूर होती है या अधिक निकट, मन चंचल होता है, वस्तु अति सूक्ष्म होती है अथवा किसी दूसरी चीज़ से व्यवहृत होती है, दो वस्तुएं मिली हुई होती हैं, क्षेत्र की विषमता होती है, कुहासा होता है, काल की विषमता होती है, स्थिति की विषमता होती है, तब दर्शन का प्रमाद होता है—देखने की भूलें



## जैन दर्शन और बौद्ध

### श्रमण-परम्परा

श्रमण-परम्परा की सारी शाखाएँ दो विशाल शाखाओं में सिमट गईं। जैन और बौद्ध-दर्शन के आश्चर्यकारी साम्य को देख—‘एक ही सरिता की दो धाराएँ बही हों’—ऐसा प्रतीत होने लगता है।

भगवान् पार्श्व की परम्परा अनुस्यूत हुई हो—यह मानना कल्पना-गौरव नहीं होगा।

शब्दों, गाथाओं और भावनाओं की समता इन्हें किसी एक उत्स के दो प्रवाह मानने की विवश किए देती है।

भगवान् महावीर और महात्मा बुद्ध—दोनों श्रमण, तीर्थ तथा धर्म-चक्र के प्रवर्तक, लोक-भाषा के प्रयोक्ता और दुःख-मुक्ति की साधना के सगम-स्थल थे।

भगवान् महावीर कठोर तपश्चर्या और ध्यान के द्वारा केवली बने। महात्मा बुद्ध छह वर्ष की कठोर-चर्या से सन्तुष्ट नहीं हुए, तब ध्यान में लगे। उससे सम्बोधि-लाभ हुआ।

कैवल्य-लाभ के बाद भगवान् महावीर ने जो कहा, वह द्वादशांग—गणपिटक में गुथा हुआ है।

बोधि-लाभ के बाद महात्मा बुद्ध ने जो कहा, वह त्रिपिटक में गथा हुआ है।

### तत्त्व—तथ्य या आर्य सत्य

भगवान् महावीर ने—जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, बन्ध, मोक्ष—इन नव तत्त्वों का निरूपण किया।

महात्मा बुद्ध ने—दुःख, दुःख-समुदय, निरोध, मार्ग—इन चार आर्य-सत्त्वों का निरूपण किया।

ऊपर की कुछ पक्तियाँ सूत्र-रूप में हैं। इनसे हमारी दृष्टि विशाल बनती है, स्याद्वाद की मर्यादा समझने में भी सहारा मिलता है। वस्तु का स्थूल रूप देख हम उसे सही-सही समझ लें, यह बात नहीं। उसके लिए बड़ी सावधानी बरतनी पड़ती है। ऊपर के सूत्र सावधानी के सूत्र हैं। वस्तु को समझते समय सावधानी में कमी रहे तो दृष्टि मिथ्या बन जाती है और आगे चल वह हिंसा का रूप ले लेती है और यदि सावधानी बरती जाए—आस-पास के सब पहलुओं पर ठीक-ठीक दृष्टि डाली जाए तो वस्तु का असली रूप समझ में आ जाता है।

## वेदना

अनुकूल वेदना के छह प्रकार हैं

१ चक्षु-सुख, २ श्रोत्र-सुख, ३ घ्राण-सुख, ४ जिह्वा-सुख, ५ स्पर्शन-सुख, ६ मन-सुख ।

प्रतिकूल वेदना के छह प्रकार हैं

१ चक्षु-दुःख, २ श्रोत्र-दुःख, ३ घ्राण-दुःख, ४ जिह्वा-दुःख, ५ स्पर्शन-दुःख ६ मन-दुःख ।

## सज्ञा

सज्ञा का अर्थ है—पूर्वानुभूत विषय की स्मृति और अनागत की चिन्ता या विषय की अभिलाषा । वे चार हैं

१ आहार-सज्ञा, २ भय-सज्ञा, ३ मैथुन-सज्ञा, ४ परिग्रह-सज्ञा ।

## संस्कार

इसका अर्थ है—वासना । यह पाच इन्द्रिय और मन की धारणा के बाद की दशा है ।

## उपादान

महात्मा बुद्ध ने कहा—भिक्षुओ ! जिस प्रकार काठ, वल्ली, तृण तथा मिट्टी मिलकर 'आकाश' को घेर लेते हैं और उसे घर कहते हैं, इसी प्रकार हड्डी, रगें, मांस तथा चर्म मिलकर आकाश को घेर लेते हैं और उसे 'रूप' कहते हैं ।

आख और रूप से जिस विज्ञान की उत्पत्ति होती है, वह चक्षु-विज्ञान कहलाता है । कान और शब्द से जिस विज्ञान की उत्पत्ति होती है, वह श्रोत्र-विज्ञान कहलाता है । नाक और गन्ध से जिस विज्ञान की उत्पत्ति होती है, वह घ्राण-विज्ञान कहलाता है । काय (स्पर्शेन्द्रिय) और स्पृशतव्य से जिस विज्ञान की उत्पत्ति होती है, वह काय-विज्ञान कहलाता है ।

मन तथा धर्म (मन-इन्द्रिय के विषय) से जिस विज्ञान की उत्पत्ति होती है, वह मनोविज्ञान कहलाता है ।

उस विज्ञान में जो रूप है, वह रूप-उपादान-स्कन्ध के अन्तर्गत है ।<sup>१</sup>

उस विज्ञान में जो वेदना है, वह वेदना-उपादान-स्कन्ध के अन्तर्गत है ।

---

१ मज्झिमनिकाय, २८

दुःख

भगवान् महावीर ने कहा—पुण्य-पाप का बन्ध ही समार है। ससार दुःखमय है। जन्म दुःख है, बुढ़ापा दुःख है, रोग दुःख है, मरण दुःख है।<sup>१</sup>

पाप-कर्म किया हुआ है तथा किया जा रहा है, वह सब दुःख है।<sup>२</sup>

महात्मा बुद्ध ने कहा—पैदा होना दुःख है, बूढ़ा होना दुःख है, व्याधि दुःख है, मरना दुःख है।<sup>३</sup>

## विज्ञान

भगवान् महावीर ने कहा—

१ जितने स्थूल अवयवी हैं, वे सब पाच वर्ण, दो गन्ध, पाच रस और आठ स्पर्श वाले हैं—मूर्त या रूपी हैं।

२ चक्षु रूप का ग्राहक है और रूप उसका ग्राह्य है।

कान शब्द का ग्राहक है और शब्द उसका ग्राह्य है।

नाक गन्ध का ग्राहक है और गन्ध उसका ग्राह्य है।

जीभ रस की ग्राहक है और रस उसका ग्राह्य है।

काय (त्वक्) स्पर्श का ग्राहक है और स्पर्श उसका ग्राह्य है।

मन भाव (अभिप्राय) का ग्राहक है और भाव उसका ग्राह्य है।

चक्षु और रूप के उचित सामीप्य से चक्षु-विज्ञान होता है।

कान और शब्द के स्पर्श से श्रोत्र-विज्ञान होता है।

नाक और गन्ध के सम्बन्ध से घ्राण-विज्ञान होता है।

जीभ और रस के सम्बन्ध से रसना-विज्ञान होता है।

काय और स्पर्श के सम्बन्ध से स्पर्शन-विज्ञान होता है।

चिन्तन के द्वारा मनोविज्ञान होता है।

इन्द्रिय-विज्ञान रूपी का ही होता है। मनोविज्ञान रूपी और अरूपी दोनों का होता है।

---

१ उत्तरप्रश्नपञ्चाशत्, १६।१५

जन्म दुःख जरा दुःख रोगाणि मरणाणि यः ।

२ भागवती, ७।८

३ महात्मा, १।६।१६ -

जातिपि दुःखा अरूपि दुःखा, व्याधिपि दुःखा मरणं पि दुःखः ।

चोरी करने वाले के माया-मृपा और लोभ बढ़ते हैं, वह दुःख-मुक्ति नहीं पा सकता ।<sup>१</sup>

प्रिय विषयो में अनृप्त व्यक्ति के माया-मृपा और लोभ बढ़ते हैं, वह दुःख-मुक्ति नहीं पा सकता ।

परिग्रह में आसक्त व्यक्ति के माया-मृपा और लोभ बढ़ते हैं, वह दुःख-मुक्ति नहीं पा सकता ।

दुःख आरम्भ से पैदा होता है ।

दुःख हिंसा से पैदा होता है ।

दुःख कामना से पैदा होता है ।

जहां आरम्भ है, हिंसा है, कामना है, वहां राग-द्वेष है । जहां राग-द्वेष है— वहां क्रोध, मान, माया, लोभ, घृणा, हर्ष, विषाद, हास्य, भय, शोक और वासनाएँ हैं । जहां ये सब हैं, वहां कर्म (बन्धन) है । जहां कर्म है, वहां समार है, जहां ससार है, वहां जन्म है । जहां जन्म है, वहां जय है, रोग है, मौत है । जहां ये हैं, वहां दुःख है ।

भव-तृष्णा विपैली बेल है । यह भयकर है और इसके फल बड़े डरावने होते हैं ।

महात्मा बुद्ध ने कहा—‘मनुष्य अपनी आख से रूप देखता है । प्रियकर लगे तो उसमें आसक्त हो जाता है, अप्रियतर लगे तो उससे दूर भागता है । कान से शब्द सुनता है, प्रियकर लगे तो उसमें आसक्त हो जाता है, अप्रियकर लगे तो उससे दूर भागता है । घ्राण से गन्ध सूँघता है, प्रियकर लगे तो उसमें आसक्त हो जाता है, अप्रियकर लगे तो उससे दूर भागता है । जिह्वा से रस चखता है, प्रियकर लगे तो उसमें आसक्त हो जाता है, अप्रियकर लगे तो उससे दूर भागता है । काय से स्पर्श करता है, प्रियकर लगे तो उसमें आसक्त हो जाता है, अप्रियकर लगे तो उससे दूर भागता है । मन से मन के विषय (धर्म) का चिन्तन करता है, प्रियकर लगे तो उसमें आसक्त हो जाता है, अप्रियकर लगे तो उससे दूर भागता है ।’

‘इस प्रकार आसक्त होनेवाला तथा दूर भागनेवाला जिस दुःख-सुख या अदुःख-असुख, किसी भी प्रकार की वेदना-अनुभूति का अनुभव करता है, वह उस वेदना में आनन्द लेता है, प्रशंसा करता है, उसे अपनाता है । वेदना को जो अपना बनाना है, वही उसमें राग उत्पन्न होता है । वेदना में जो राग है, वही उपादान है । जहां उपादान है, वहां भव है, जहां भव है, वहां पैदा होना है, जहां पैदा होना है, वहां बूढ़ा होना, मरना, शोक करना, रोना-पीटना, पीड़ित होना, चिन्तित होना,

उस विज्ञान में जो मंजा है, वह सज्ञा-उपादान-ग्रन्थ के अन्तर्गत है।  
 उस विज्ञान में जो मस्कार हैं, वह मस्कार—उपादान-ग्रन्थ के अन्तर्गत  
 है। उस विज्ञान (चित्त) में जो विज्ञान (मात्र) है, वह विज्ञान-उपादान-  
 ग्रन्थ के अन्तर्गत है।

निश्चयों ! यदि कोई कहे कि विना रूप के, विना वेदना के, विना सज्ञा के,  
 विना मस्कार के, विज्ञान—चित्त-मन की उत्पत्ति, स्थिति, विनाश, उत्पन्न होना,  
 वृद्धि तथा विपुलता को प्राप्त होना—हो सकता है, तो यह असम्भव है।<sup>१</sup>

दुःखवाद मान्तीय दर्शन का पहला आकर्षण है। जन्म, मृत्यु, रोग और बुढ़ापे  
 को दुःख<sup>२</sup> और अज, अमर, अजर, अरुज को सुख माना गया है।<sup>३</sup>

## विचार-विन्दु

जन्म, मृत्यु, रोग और बुढ़ापे—ये परिणाम हैं। महात्मा बुद्ध ने इन्हीं के  
 निर्मूलन पर ध्यान दिया। उसमें ने कल्याण का स्रोत ब्रह्मा।

भगवान् महावीर ने दुःख के कारणों को भी दुःख माना और उनके उन्मूलन  
 की दशा में ही जनता का ध्यान रीचा। उसमें ने नयम और अहिंसा का स्रोत  
 ब्रह्मा।

## दुःख का कारण

भगवान् महावीर ने कहा—बलाका अण्डे में और अण्डा बलाका में पैदा होता  
 है, वैसे ही मोह तृष्णा से और तृष्णा मोह में पैदा होती है।<sup>४</sup>

प्रिय रूप, शब्द, गन्ध, रस, स्पर्श और भाव राग को उभारते हैं।

अप्रिय रूप, शब्द, गन्ध, रस, स्पर्श और भाव द्वेष को उभारते हैं।

प्रिय-विषयों में आदमी फस जाता है। अप्रिय-विषयों से दूर भागता है। प्रिय-  
 विषयों में अनृप आदमी परिग्रह में आगवन बनता है। अमन्तोष के दुःख से दुःखी  
 बनकर रह जाती करता है।

तृष्णा से पगलियन व्यक्ति के माया-मृषाओं में बंध रहने हैं, वह दुःख-मुक्ति  
 नहीं पा सकता।<sup>५</sup>

१ मज्झिमनिकाय, - ८।

२ (क) उल्लास उल्लिखित ४८।८।९

अ अज, अ अमर, अ अजर, अ अरुज।

(ख) उल्लास, ३५।१।२

अ आशी मृषा मन्त्रिण अ रागम्।

३ उल्लास उल्लिखित ३५।८।९

४ उल्लास, ३५।९

५ उल्लास, ३५।१०

दुष्चर है। वह अनुत्तर है विशुद्ध है, सब दुःखों का अन्त करनेवाला है। उसके चार अंग हैं—सम्यक्-दर्शन, सम्यक्-ज्ञान, सम्यक्-चारित्र्य, सम्यक्-तप।

इसकी अल्प आराधना करनेवाला अल्प-दुःखों से मुक्त होता है।

इसकी मध्यम आराधना करनेवाला बहु-दुःखों से मुक्त होता है।

इसकी पूर्ण आराधना करनेवाला सब दुःखों से मुक्त होता है।

यह जो कामोपभोग का हीन, ग्राम्य, अशिष्ट, अनार्य, अनर्थकर जीवन है और यह जो अपने शरीर को व्यर्थ क्लेश देने का दुःखमय, अनार्य, अनर्थकर जीवन है इन दोनों सिरे की बातों से बचकर तथागत ने मध्यम-मार्ग का ज्ञान प्राप्त किया जो कि आख खोल देनेवाला है, ज्ञान करा देनेवाला है, शमन के लिए, अभिज्ञा के लिए, बोध के लिए, निर्वाण के लिए होता है।

यही आर्य अष्टांगिक मार्ग दुःख-निरोध की ओर ले जानेवाला है, जो कि इस प्रकार है—

१ सम्यक् दृष्टि	}	प्रज्ञा
२ सम्यक् सत्कल्प		
३ सम्यक् वाणी	}	शील
४ सम्यक् कर्मन्ति		
५ सम्यक् आजीविका		
६ सम्यक् व्यायाम	}	समाधि
७ सम्यक् स्मृति		
८ सम्यक् समाधि		

निर्मल ज्ञान की प्राप्ति के लिए यही एक मार्ग, है और कोई मार्ग नहीं। इस मार्ग पर चलने से तुम दुःख का नाश करोगे।'

## विचार-विन्दु

महात्मा बुद्ध ने केवल मध्यम-मार्ग का आश्रय लिया। उसमें आपद्-धर्मों या अपवादों का प्राचुर्य रहा। भगवान् महावीर आपद्-धर्मों से दूर होकर चले। काय-क्लेश को उन्होंने अहिंसा के विकास के लिए आवश्यक माना। किन्तु साथ-साथ यह भी कहा कि बल, श्रद्धा, आरोग्य, क्षेत्त और काल की मर्यादा को समझकर ही आत्मा को तपश्चर्या में लगाना चाहिए।

गृहस्थ-श्रावकों के लिए जो मार्ग है, वह मध्यम-मार्ग है।

## चार सत्य

महात्मा बुद्ध ने चार सत्यों का निरूपण व्यवहार की भूमिका पर किया जब

परेशान होना—सब हैं। इस प्रकार इस सारे के सारे दुःख का समुदय होता है।'

## दुःख-निरोध

भगवान् महावीर ने कहा—'ये अर्थ—शब्द, रूप, गन्ध, रस और स्पर्श—प्रिय भी नहीं है, अप्रिय भी नहीं हैं, हितकर भी नहीं हैं, अहितकर भी नहीं हैं। ये प्रियता और अप्रियता के निमित्तमात्र हैं। उनके उपादान राग और द्वेष हैं। इस प्रकार अपने में छिपे राग को जो पकड़ लेता है, उसमें समता या मध्यस्थ-वृत्ति पैदा होती है। उसकी तृष्णा क्षीण हो जाती है। विरक्ति आने के बाद ये अर्थ प्रियता भी पैदा नहीं करते, अप्रियता भी पैदा नहीं करते।

जहाँ विरक्ति है, वहाँ विरति है। जहाँ विरति है, वहाँ शान्ति है। जहाँ शान्ति है, वहाँ निर्वाण है।

सब द्वन्द्व मिट जाते हैं—आधि-व्याधि, जन्म-मौत आदि का अन्त होता है, वह शान्ति है।

द्वन्द्व के कारणभूत कर्म विलीन हो जाते हैं, वह निरोध है। यही दुःख निरोध है।'

महात्मा बुद्ध ने कहा—'काम-तृष्णा और भव-तृष्णा से मुक्त होने पर प्राणी फिर जन्म ग्रहण नहीं करता।<sup>१</sup> क्योंकि तृष्णा के सम्पूर्ण निरोध से उपादान निरुद्ध हो जाता है। उपादान निरुद्ध हुआ तो भव निरुद्ध। भव निरुद्ध हुआ तो पैदा होना निरुद्ध। पैदा होना निरुद्ध हुआ तो बूढ़ा होना, मरना, शोक करना, रोना-पीटना, पीड़ित होना, चिन्तित होना, परेशान होना—यह सब निरुद्ध हो जाता है। इस प्रकार इस सारे के सारे दुःख-स्कन्ध का निरोध होता है।'

'भिक्षुओ! यह जो रूप का निरोध है, उपशमन है, अस्त होना है—यही दुःख का निरोध है, रोगो का उपशमन है, जरा-मरण का अस्त होना है। यह जो वेदना का निरोध है, सज्ञा का निरोध है, सस्कारो का निरोध है तथा विज्ञान का निरोध है, उपशमन है, अस्त होना है, यही दुःख का निरोध है, रोगो का उपशमन है, जरा-मरण का अस्त होना है।

यही शान्ति है। यही श्रेष्ठता है। यह जो सभी सस्कारो का शमन, सभी चित्त-मलो का त्याग, तृष्णा का क्षय, विराग-स्वरूप, निरोध-स्वरूप निर्वाण है।

## दुःख-निरोध का मार्ग

भगवान् महावीर ने ऋजु मार्ग को देखा। वह ऋजु है, इसलिए महाधोर है,

१ सूयगङ्गो, १।१४।१६।

२ अंगुत्तरनिकाय, ३२।



आत्मा है, वह नित्य है, कर्त्ता है, भोक्ता है, मोक्ष है, मोक्ष का उपाय है—ये छह सम्यक् दृष्टि के स्थान हैं ।<sup>१</sup>

जीव और अजीव—ये दो मूल तत्त्व हैं । यह विश्व का निरूपण है ।<sup>२</sup>

पुण्य, पाप और बन्ध—यह दुःख (ससार) है ।<sup>३</sup> आस्रव दुःख (ससार) का हेतु है । मोक्ष दुःख (ससार) का निरोध है । सवर और निर्जरा दुःख-निरोध (मोक्ष) के उपाय हैं ।

जीव और अजीव—ये दो मूलभूत सत्य हैं । अजीव से जीव के विश्लेषण की प्रक्रिया का अर्थ है—साधना । शेष सात तत्त्व साधना के अंग हैं । संक्षिप्त रूप में ये सात तत्त्व और चार आर्य-सत्य सर्वथा भिन्न नहीं हैं ।

---

१ वही, ३।५५

२ उत्तरज्झयणाणि ३६।२

३ वही, १०।१५

कि भगवान् महावीर के नव तत्त्वों का निरूपण अधिक दार्शनिक है ।

ससार, ससार-हेतु, मोक्ष और मोक्ष का उपाय—ये चार सत्य पातजल भाष्यकार ने भी माने हैं ।

उन्होंने इसकी चिकित्सा-शास्त्र के चार अंगों—रोग, रोग-हेतु, आरोग्य और भ्रंषज्य से तुलना की है ।

महात्मा बुद्ध ने कहा—“भिक्षुओं ! ‘जीव (आत्मा) और शरीर भिन्न-भिन्न हैं’—ऐसा मत रहने से श्रेष्ठ-जीवन व्यतीत नहीं किया जा सकता । और ‘जीव (आत्मा) तथा शरीर दोनों एक हैं’—ऐसा मत रहने से भी श्रेष्ठ जीवन व्यतीत नहीं किया जा सकता ।

इसलिए भिक्षुओं ! इन दोनों सिरे की बातों को छोड़कर तथागत बीच के धर्म का उपदेश देते हैं—

अविद्या के होने से संस्कार, संस्कार के होने से विज्ञान, विज्ञान के होने से नाम-रूप, नाम-रूप के होने से छह आयतन, छह आयतनों के होने से स्पर्श, स्पर्श के होने से वेदना, वेदना के होने से तृष्णा, तृष्णा के होने से उपादान, उपादान के होने से भव, भव के होने से जन्म, जन्म के होने से बुढ़ापा, मरना, शोक, रोना-पीटना, दुःख, मानसिक चिन्ता तथा परेशानी होती है । इस प्रकार इस सारे के सारे दुःख-स्कन्ध की उत्पत्ति होती है । भिक्षुओं ! इसे प्रतीत्य-समुत्पाद कहते हैं ।

अविद्या के ही सम्पूर्ण विराग से, निरोध से संस्कारों का निरोध होता है । संस्कारों के निरोध से विज्ञान का निरोध, विज्ञान के निरोध से नामरूप का निरोध, नामरूप के निरोध से छह आयतनों का निरोध, छह आयतनों के निरोध से स्पर्श का निरोध, स्पर्श के निरोध से वेदना का निरोध, वेदना के निरोध से तृष्णा का निरोध, तृष्णा के निरोध से उपादान का निरोध, उपादान के निरोध से भव-निरोध, भव-निरोध से जन्म का निरोध, जन्म के निरोध से बुढ़ापा, शोक, रोना-पीटना, दुःख, मानसिक चिन्ता तथा परेशानी का निरोध होता है । इस प्रकार इस सारे के सारे दुःख-स्कन्ध का निरोध होता है ।

भगवान् महावीर ने जीव और अजीव का स्पष्ट व्याकरण किया । उन्होंने कहा—जीव शरीर से भिन्न भी है और अभिन्न भी है । जीव चेतन है, शरीर जड है—इस दृष्टि से दोनों भिन्न भी हैं । ससारी जीव शरीर से बंधा हुआ है, उसी के द्वारा अभिव्यक्त और प्रवृत्त होता है, इसलिए वह अभिन्न भी है ।

आत्मा नहीं है, वह नित्य नहीं है, कर्त्ता नहीं है, भोक्ता नहीं है, मोक्ष नहीं है, मोक्ष का उपाय नहीं है—ये छह मिथ्या-दृष्टि के स्थान हैं ।’

(२) मुक्त ।

वद्ध जीव अपने देह के परिमाण में व्याप्त रहता है । मुक्त जीव जिस देह को छोड़कर मुक्त होता है, उसके एक तिहाई कम आकाश में व्याप्त रहता है ।

पुद्गल दो प्रकार के होते हैं—

(१) परमाणु ।

(२) स्कन्ध—परमाणु-समुदाय ।

परमाणु आकाश के एक प्रदेश (अविभाज्य-अवयव) में व्याप्त रहता है ।

स्कन्ध अनेक प्रकार के होते हैं । जैसे—

द्वि-प्रदेशी—दो परमाणुओं का स्कन्ध ।

त्रि-प्रदेशी—तीन परमाणुओं का स्कन्ध ।

इस प्रकार सख्यात, असख्यात और अनन्त-प्रदेशी स्कन्ध होते हैं । ये स्कन्ध आकाश के एक प्रदेश से लेकर असख्यात प्रदेशों तक व्याप्त होते हैं । अनन्त-प्रदेशी स्कन्ध असंख्य प्रदेशों में व्याप्त हो जाता है ।

जितने प्रदेशों का स्कन्ध होता है वह उतने ही आकाश-प्रदेशों में व्याप्त हो जाता है और सूक्ष्म परिणति होने पर वह एक आकाश-प्रदेश में भी व्याप्त हो जाता है ।

काल, अव्यापक और व्यापक—दोनों हैं । उसके दो प्रकार हैं—

(१) व्यावहारिक—सूर्य, चन्द्र आदि की क्रिया से नापा जाने वाला ।

(२) नैश्चयिक परिवर्तन का हेतु ।

व्यावहारिक काल केवल मनुष्य-लोक में होता है । नैश्चयिक-काल लोक और अलोक—दोनों में होता है ।

५ धर्म, अधर्म, आकाश, पुद्गल और जीव में प्रदेशों (अवयवों) का विस्तार है, इसलिए वे अस्तिकाय हैं । श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार काल के अवयव नहीं हैं, वह औपचारिक या द्रव्य का पर्याय मात्र है । इसलिए वह अस्तिकाय नहीं है—विस्तार वाला नहीं है । दिगम्बर परम्परा के अनुसार काल अणुरूप है । इसलिए वह विस्तार-शून्य है ।

६ धर्म, अधर्म और आकाश गतिशून्य है, जीव और पुद्गल गतिमान ।

७ धर्म, अधर्म और आकाश में केवल सजातीय परिवर्तन होता है, जीव और पुद्गल में सजातीय और विजातीय—दोनों परिवर्तन होते हैं ।

विश्व अनादि-अनन्त है । फलतः सब द्रव्य अनादि-अनन्त हैं । जीव और पुद्गल में विजातीय परिवर्तन होते हैं—वे एक अवस्था को छोड़कर दूसरी अवस्था में चले जाते हैं । इसलिए वे सादि-सान्त भी हैं । यह जीव और पुद्गल का विजातीय परिवर्तन ही सृष्टि है । वह सादि-सान्त है ।

दर्शन मनुष्य का दिव्य-चक्षु है। मनुष्य अपने चरम चक्षु से जो नहीं देख सकता, वह दर्शन-चक्षु से देख सकता है। सत्य जितना विराट् है उतना ही आवृत है। अनेक दर्शनो ने समय-समय पर उसे निरावृत करने का प्रयत्न किया है। उन्होंने जो देखा वह दर्शन बन गया। अनेक द्रष्टा हुए हैं। इसलिए अनेक दर्शन हैं। उनमें से दो दर्शन ये हैं—जैन और वेदान्त। जैन द्वैतवादी है और वेदान्त अद्वैतवादी।

### जैन दर्शन और विश्व

जैन-दर्शन के अनुसार यह विश्व छह द्रव्यों का समुदाय है—

धर्म—गति-सहायक द्रव्य।

अधर्म—स्थिति-सहायक द्रव्य।

आकाश—अवगाहदायक द्रव्य।

काल—परिवर्तन-हेतु द्रव्य।

पुद्गल—स्पर्श, रस, गन्ध और वर्णात्मक द्रव्य।

जीव—चेतनात्मक द्रव्य।

१ इनमें जीव चेतन है। शेष पांच अचेतन हैं।

२ पुद्गल मूर्त है। शेष पांच अमूर्त हैं।

३ धर्म-अधर्म और आकाश व्यक्तिशः एक हैं। शेष तीन व्यक्तिशः अनन्त हैं।

४ धर्म, अधर्म और आकाश व्यापक हैं, जीव और पुद्गल अव्यापक।

जीव दो प्रकार के होते हैं—

( १ ) बद्ध।

१ निश्चय—द्रव्य-स्पर्शी नय ।

२ व्यवहार—पर्याय या विस्तार-स्पर्शी नय ।

पहली अभेद-प्रधान दृष्टि है और दूसरी भेद-प्रधान । यह विश्व न अभेदात्मक है और न भेदात्मक, किन्तु अभयात्मक है ।

## वेदान्त और विश्व

शंकराचार्य के शब्दों में जो सदा समरूप होता है वही सत्य है । विश्व के पदार्थ परिवर्तनशील हैं—सदा समरूप नहीं हैं, इसलिए वे सत्य नहीं हैं । ब्रह्म सदा समरूप है । तीनों कालों (भूत, वर्तमान और भविष्य) तथा तीनों दशाओं (जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति) में एक रूप है इसलिए वह सत्य है । फलित की भाषा में ब्रह्म सत्य है, जगत् असत्य है ।

सत्य त्रिकालावाधित होता है, इसलिए वह पारमार्थिक सत्ता है । असत्य के दो रूप हैं—

१ व्यावहारिक—नाम-रूपात्मक वस्तुओं की सत्ता ।

२ प्रातिभासिक—रज्जु में सर्प की सत्ता ।

जगत् के विकारात्मक पदार्थ व्यवहार-काल में सत्य होने हैं, किन्तु वे ब्रह्मानुभव के द्वारा बाधित हो जाते हैं, इसलिए व्यावहारिक पदार्थ पारमार्थिक सत्य नहीं है ।

रज्जु-सर्प, शुक्ति-रजत आदि प्रतीतिकाल में सत्य प्रतिभासित होते हैं, किन्तु उत्तरकालीन ज्ञान के द्वारा वे बाधित हो जाते हैं, इसलिए प्रातिभासिक पदार्थ पारमार्थिक सत्य नहीं हैं ।

व्यावहारिक और प्रातिभासिक पदार्थ त्रिकालावाधित नहीं होने के कारण पारमार्थिक सत्य नहीं हैं, किन्तु वे आकाश-कुसुम की भाँति निराश्रय नहीं हैं, इसलिए सर्वथा असत्य भी नहीं हैं ।

वेदान्त के अनुसार अज्ञान की दो शक्तियाँ हैं—

१ आवरण-शक्ति ।

२ विक्षेप-शक्ति ।

आवरण-शक्ति भेद-बुद्धि उत्पन्न करती है । इसलिए ससार का कारण है । इसी शक्ति के प्रभाव से मनुष्य में 'मैं कर्ता हूँ', 'भोक्ता हूँ', 'सुखी हूँ', 'दुःखी हूँ'—आदि-आदि भावनाएँ उत्पन्न होती हैं । तम प्रधान विशेष शक्तियुक्त तथा अज्ञान घटित चैतन्य से आकाश उत्पन्न हुआ । आकाश से वायु, वायु से अग्नि, अग्नि से जल और जल से पृथ्वी की उत्पत्ति हुई ।

इन सूक्ष्म भूतों से सूक्ष्म शरीर और स्थूल भूतों की उत्पत्ति हुई । सूक्ष्म शरीर के सतरह अवयव होते हैं—

## साधना-पथ

काल, पुरुषार्थ आदि समवायो का परिपाक होने पर जीव मे आत्म-स्वरूप को उपलब्ध करने की जिज्ञासा उत्पन्न होती है। उसकी पूर्ति के लिए वह प्रयत्न करता है और क्रमश विजातीय परिवर्तन के हेतुओं (पुण्य, पाप और आश्रव) का निरोध (सवर) और क्षय (निर्जरा) कर मुक्त हो जाता है—आत्मस्थ हो जाता है।

मोक्ष के साधन तीन हैं—

१ सम्यक् दर्शन।

२ सम्यग्-ज्ञान।

३ सम्यग्-चारित्र्य।

कोरा ज्ञान श्रेयस् की एकांगी आराधना है। कोरा शील भी वैसा ही है। ज्ञान और शील दोनों नहीं, वह श्रेयस् की विराधना है, आराधना है ही नहीं। ज्ञान और शील दोनों की सगति ही श्रेयस् की सर्वांगीण आराधना है।

## प्रमाण और नयवाद

विश्व और सृष्टि की प्रक्रिया जानने के लिए जैन आचार्यों ने अनेकान्त दृष्टि की स्थापना की। उनका अभिमत था कि द्रव्य अनन्त-धर्मात्मक है। उसे एकान्त-दृष्टि से नहीं जाना जा सकता। उसे जानने के लिए अनन्त दृष्टिया चाहिए। उन सब दृष्टियों के सकल रूप को प्रमाण और विकल रूप को नय कहा जाता है। प्रमाण दो हैं—

१ प्रत्यक्ष—आत्मा को किसी माध्यम के बिना द्रव्य का सीधा ज्ञान होना।

२ परोक्ष—आत्मा को इन्द्रिय आदि के माध्यम से द्रव्य का ज्ञान होना।

नय सात हैं—

१ नैगम—द्रव्य और पर्याय—उभयाश्रयी दृष्टिकोण।

२ सग्रह—द्रव्याश्रयी दृष्टिकोण।

३ व्यवहार—पर्यायाश्रित दृष्टिकोण।

४ ऋजुसूत्र—वर्तमान पर्यायाश्रयी दृष्टिकोण।

५ शब्द—शब्दप्रयोगाश्रित दृष्टिकोण।

६ समभिरूढ—शब्द की उत्पत्ति के आश्रित दृष्टिकोण।

७ एवम्भूत—क्रियापरिणति के अनुरूप शब्द प्रयोगाश्रयी दृष्टिकोण।

वस्तु-विज्ञान की दृष्टि से वस्तु द्रव्य-पर्यायात्मक है। इसके आधार पर दो दृष्टिया बनती हैं—

प्रमाण मान्य करता हूँ—

- १ प्रत्यक्ष
- २ अनुमान
- ३ उपमान
- ४ आगम
- ५ अर्थापत्ति

## तुलनात्मक मीमांसा

जैन दर्शन के द्वारा दो सत्ताएँ स्वीकृत हैं—

- १ पारमार्थिक ।
- २ व्यावहारिक ।

वेदान्त के द्वारा तीन सत्ताएँ स्वीकृत हैं—

- १ पारमार्थिक
- २ व्यावहारिक ।
- ३ प्रातिभासिक ।

जैन दर्शन के अनुसार चेतन और अचेतन—दोनों पारमार्थिक सत्य हैं, दोनों की वास्तविक सत्ता है। जैन दर्शन अचेतन जगत् की वास्तविक सत्ता को स्वीकार करता है, इसलिए वह यथार्थवादी है। वेदान्त के अनुसार ब्रह्म ही पारमार्थिक सत्य है। वह एक है। शेष जो नानात्व है, वह वास्तविक नहीं है। वेदान्त दर्शन ब्रह्म से भिन्न जगत् की वास्तविक सत्ता को स्वीकार नहीं करता इसलिए वह आदर्शवादी है।

यथार्थवादी दृष्टिकोण के अनुसार चेतन में अचेतन की और अचेतन में चेतन की सजा करना मिथ्या-दर्शन है और चेतन में चेतन की और अचेतन में अचेतन की सजा करना सम्यग्-दर्शन है।

आदर्शवादी दृष्टिकोण के अनुसार चेतन या ब्रह्म से भिन्न अचेतन की सत्ता स्वीकार करना मिथ्या-दर्शन है और ब्रह्म को ही पारमार्थिक सत्य मानना सम्यग्-दर्शन है।

## जैन-दर्शन का द्वैतवाद

वेदान्त के अनुसार जैसे एकत्व पारमार्थिक और प्रपञ्च (या नानात्व) व्यावहारिक हैं वैसे ही अनेकान्त की भाषा में कहा जा सकता है कि द्रव्यत्व पारमार्थिक और पर्यायत्व (या विस्तार) व्यावहारिक है। शाश्वत सत्ता चेतन है।

पाँच ज्ञानेन्द्रिया—श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, घ्राण ।

६ बुद्धि—अन्तःकरण की निश्चयात्मिका प्रवृत्ति ।

७ मन—अन्तःकरण की सकल्प-विकल्पात्मिका प्रवृत्ति ।

८-१२ पाच कर्मेन्द्रिया—वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ ।

१३-१७ पाच वायु—प्राण, अपान, व्यान, उदान, समान ।

तीन प्रकार के कोश—

ज्ञानेन्द्रिया सहित बुद्धि को विज्ञानमय कोश कहा जाता है । यही व्यावहारिक जीव है । ज्ञानेन्द्रिया सहित मन को मनोमय कोश कहा जाता है । कर्मेन्द्रिया सहित पाच वायुओं को प्राणमय कोश कहा जाता है । विज्ञानमय कोश ज्ञान-शक्तिमान् है । वह कर्ता है । मनोमय कोश इच्छाशक्ति रूप है । वह करण (साधन) है । प्राणमय कोश क्रिया-शक्तिमान् है । वह कार्य है । इन तीनों कोशों का मिलित रूप सूक्ष्म शरीर है ।

साधना-पथ

वेदान्त के आचार्यों के अनुसार जीव में तीन अज्ञानगत शक्तियाँ होती हैं । प्रथम शक्ति से अभिभूत जीव प्रपञ्च को पारमार्थिक मानता है । वेदान्त के ज्ञान से जब प्रथम अज्ञान-शक्ति क्षीण होती है तब वह दूसरी अज्ञान-शक्ति के उदित होने पर प्रपञ्च को व्यावहारिक मानता है । ब्रह्म साक्षात्कार होने पर जब दूसरी अज्ञान-शक्ति भी क्षीण हो जाती है तब वह तीसरी अज्ञान-शक्ति के कारण प्रपञ्च को प्रतिभासित मानता है । तीसरी अज्ञान-शक्ति बन्ध-मोक्ष के साथ-साथ क्षीण होती है । उसके साथ प्रपञ्च को प्रतिभासित मानना भी समाप्त हो जाता है । फलित की भाँपा में प्रपञ्च को व्यावहारिक प्रगति तथा प्रतिभासित मानना बन्ध-मुक्ति की प्रक्रिया है । जीव जब तक बन्ध दशा में रहता है तब तक वह 'ब्रह्म ही पारमार्थिक सत्य है'—इसे जानते हुए भी व्यावहारिक या प्रातिभासिक प्रतीति से मुक्त नहीं हो सकता ।

वेदान्त के अनुसार साधना के तीन साधन हैं—

१ श्रवण—वेदान्त के वचनों को आचार्य के मुख से सुनना ।

२ मनन—श्रुत-विषय पर तर्क-बुद्धि से मनन करना ।

३ निदिध्यासन—मनन किए हुए विषय पर सतत चिन्तन करना ।

ऐसा करते-करते आत्मा और ब्रह्म की एकता का बोध सुदृढ़ हो जाता है । और अन्त में साधक को मोक्ष उपलब्ध हो जाता है ।

प्रमाणवाद

पारमार्थिक और व्यावहारिक सत्ताओं के सम्यग् ज्ञान के लिए वेदान्त पाच



वास्तविकता को भ्रान्ति मानकर झुठलाया नहीं जा सकता। इस दृष्टि से विश्व अनेक भी है। विस्तार की व्याख्या-पद्धति को जैन-दर्शन व्यवहार नय कहता है।

सत्य की व्याख्या इन दोनों नयों से ही की जा सकती है। निश्चय नय से इस सत्य का रहस्योद्घाटन होता है कि विश्व के मूल में अभेद की प्रधानता है और व्यवहार नय से इस सत्य की व्याख्या होती है कि विश्व के विस्तार में भेद की प्रधानता है।

जैन-दर्शन द्रव्य और पर्याय (मूल और विस्तार) को सर्वथा एक नहीं मानता, इस दृष्टि में ही द्वैतवादी नहीं है किन्तु वह इस दृष्टि से द्वैतवादी है कि वह विश्व के मूल में चेतन और अचेतन का भिन्न-भिन्न अस्तित्व स्वीकार करता है। वह इस अर्थ में बहुत्ववादी भी है कि उसके अनुसार जीव और परमाणु व्यक्तिगत अनन्त हैं। जब नित्यता में अनित्यता की ओर तथा अशुद्धता (विस्तार) से शुद्धता (मूल) की ओर बढ़ते हैं तब हमें अभेद-प्रधान विश्व की उपलब्धि होती है और जब हम नित्यता से अनित्यता की ओर तथा शुद्धता से अशुद्धता की ओर बढ़ते हैं तब हमें भेद-प्रधान विश्व उपलब्ध होता है। जो दर्शन एकान्त दृष्टि से देखता है, उसे एक सत्य लगता है और दूसरा मिथ्या। वेदान्त की दृष्टि में भेदात्मक विश्व मिथ्या है और बौद्ध-दर्शन की दृष्टि में अभेदात्मक विश्व मिथ्या है। जैन-दर्शन अनेकान्तवादी है इसलिए उसकी दृष्टि में विश्व के दोनों रूप सत्य हैं।

इस उभयात्मक सत्य की स्वीकृति वेदान्त के प्राचीन आचार्यों ने भी की है। भर्तृप्रपञ्च भेदाभेदवादी थे। उनका अभिमत है कि ब्रह्म अनेकात्मक है। जैसे वृक्ष अनेक शाखाओं वाला होता है वैसे ही ब्रह्म अनेक शक्ति तथा प्रवृत्तियुक्त है। इसलिए एकत्व और नानात्व दोनों ही सत्य हैं—पारमार्थिक हैं। 'वृक्ष' यह एकत्व है। 'शाखाएँ' यह अनेकत्व है। 'समुद्र' यह एकत्व है। 'उमिया' यह अनेकत्व है। 'मृत्तिका' यह एकत्व है। 'घड़ा' आदि अनेकत्व हैं। एकत्व अश के ज्ञान से कर्म-काण्डाश्रित लौकिक और वैदिक व्यवहारों की सिद्धि होगी।

शंकराचार्य ने भर्तृप्रपञ्च को मान्यता नहीं दी पर उन्होंने नानात्व को भी मृगमरीचिका की भाँति सर्वथा असत्य नहीं माना।

भाषा के आवरण में जैन और वेदान्त से साधना-पथ भिन्न-भिन्न लगते हैं किन्तु तात्पर्य की दृष्टि से उनमें विशेष भिन्नता नहीं है। आत्मा का श्रवण, मनन और साक्षात्कार—यह वेदान्त की साधना-विधि है और जैन-दर्शन की साधना-विधि है—आत्म-दर्शन, आत्म-ज्ञान और आत्म-रमण।

वेदान्त ज्ञानमार्गी है। जैन-दर्शन ज्ञानमार्गी भी है और कर्ममार्गी भी। कोरा ज्ञान-मार्ग और कोरा कर्म-मार्ग दोनों अपूर्ण हैं। परिपूर्ण पद्धति है—दोनों का समुच्चय। मोक्ष की उपलब्धि के लिए वे कर्म अप्रयोजनीय हैं, जो आत्म-चिन्तन से शून्य हैं। इस अपेक्षा-दृष्टि से प्रयोजनीय कर्म आत्म-ज्ञान में समाहित हो जाते हैं।

मनुष्य, तिर्यच आदि उसके विस्तार है। वे शाश्वत नहीं हैं। मनुष्य शाश्वत नहीं है इसलिए वह पारमार्थिक नहीं है। एक ही चेतन के अनन्त रूपों में मनुष्य एक रूप है, जो उत्पन्न होता है और विलीन हो जाता है। उसके उत्पन्न या विलीन होने पर भी चेतन चेतन ही रहता है, इसलिए वह पारमार्थिक है।

पारमार्थिक सत्ता को जाननेवाली दृष्टि को निश्चय नय और व्यावहारिक सत्ता को जाननेवाली दृष्टि को व्यवहार नय कहा जा सकता है। निश्चय नय के अनुसार विश्व के मूल में दो तत्त्व हैं—चेतन और अचेतन। यह नय पर्याय या विस्तार को मौलिक तत्त्व नहीं मानता। वेदान्त प्रपञ्च को व्यावहारिक या प्राति-भासिक ही मानता है, उसका हेतु यही है कि वह जगत् के मूल तत्त्व की व्याख्या केवल निश्चय नय से करता है। जैन दर्शन के अनुसार विस्तार मिथ्या या असत् नहीं है। सत् के तीन अंश हैं—

१ ध्रौव्य

२ उत्पाद

३ विनाश

ध्रौव्य शाश्वत अंश है। उत्पाद और विनाश अशाश्वत अंश हैं। ध्रौव्य एक है और उत्पाद-विनाश अनेक हैं। ध्रौव्य संक्षेप है और उत्पाद-विनाश विस्तार है। ध्रौव्य की व्याख्या निश्चय नय से की जाती है और उत्पाद-विनाश की व्याख्या व्यवहार नय से। ध्रौव्य से भिन्न उत्पाद-विनाश और उत्पाद-विनाश से भिन्न ध्रौव्य कभी और कहीं भी नहीं मिलता। जहाँ ध्रौव्य है वही उत्पाद-विनाश है और जहाँ उत्पाद-विनाश है वही ध्रौव्य है। इसलिए ध्रौव्य, उत्पाद और विनाश—ये तीनों सत् के अपरिहार्य अंश हैं। वेदान्त यह कब मानता है कि मूल से भिन्न विस्तार और विस्तार से भिन्न मूल है। मूल और विस्तार दोनों सर्वत्र सम-व्याप्त हैं।

वेदान्त विस्तार को मिथ्या या असत् मानता है और जैन दर्शन उसे अनित्य मानता है। अनित्य अन्तिम सत्य नहीं है, इस दृष्टि से वेदान्त अन्तिम को मिथ्या मानता है। अनित्य अन्तिम सत्य की परिधि से बाहर नहीं है, इस दृष्टि से जैन दर्शन अनित्य को सत् का अंश मानता है। दोनों में जितना भाषा-भेद है उतना तात्पर्य-भेद नहीं है।

स्याद्वाद और क्या है, भाषा के आवरण में जो सत्य छिपा हुआ है, उसे अनावृत करने का जो प्रयत्न माध्यम है वही तो स्याद्वाद है। स्याद्वाद की भाषा में कोई भी दर्शन सर्वथा द्वैतवादी या सर्वथा अद्वैतवादी नहीं हो सकता।

सत्ता की दृष्टि से विश्व एक है। सत्ता से भिन्न कुछ भी नहीं है, इसलिए यह एक है। इस व्याख्या पद्धति को जैन-दर्शन सग्रह-नय कहता है।

जगत् की व्याख्या एक ही नय से नहीं की जा सकती। दृश्य जगत् की

## उपसंहार

जैन और वेदान्त दोनों आध्यात्मिक दर्शन हैं इसीलिए इनके गर्भ में समता के बीज छिपे हुए हैं। अकुरित और पल्लवित दशा में भापा और अभिव्यक्ति के आवरण मौलिक समता को ढाककर उममें भेद किए हुए हैं। भापा के आवरण को चीरकर झाक सकें तो हम पाएंगे कि दुनिया के सभी दर्शनों के अन्तःस्तर उतने दूर नहीं हैं, जितने दूर उनके मुख हैं। अनेकान्त का हृदय यही है कि हम केवल मुख को प्रमुखता न दें, अन्तःस्तर का भी स्पर्श करें।

वेदान्त का दृष्टिकोण यही होना चाहिए। जैन दर्शन इस तथ्य को इस भाषा में प्रस्तुत करता है कि कर्म से कर्म क्षीण नहीं होते, अकर्म से कर्म क्षीण होते हैं। मोक्ष पूर्ण सवर होने पर ही उपलब्ध होता है। पूर्ण सवर अर्थात् कर्म-निवृत्त अवस्था। जैन-दर्शन का प्रसिद्ध श्लोक है—

‘आस्रवो भवहेतु स्यात्, सवरो मोक्षकारणम् ।

इतीयमार्हती दृष्टिरन्यदस्या प्रपचनम् ॥”

—‘आस्रव (वाह्य-निष्ठा) भव का हेतु और सवर (आत्म-निष्ठा) मोक्ष का हेतु है। अर्हत् की दृष्टि का सार-अंश इतना ही है, शेष सारा प्रपच है।’

वेदान्त के आचार्यों ने भी इन्हीं स्वरो में गाया है—

अविद्या बन्धहेतु स्यात्, विद्या स्यात् मोक्षकारणम् ।

ममेति बध्यते जन्तु, न ममेति विमुच्यते ।’

—‘अविद्या (कर्म-निष्ठा) बन्ध का हेतु है और विद्या (ज्ञान-निष्ठा) मोक्ष का हेतु है। जिसमें ममकार होता है, वह बधता है और ममकार का त्याग करने वाला मुक्त हो जाता है।’

एक दृष्टि में प्रमाण का वर्गीकरण दोनों दर्शनों का भिन्न है। दूसरी दृष्टि में उतना भिन्न नहीं है जितना कि प्रथम दर्शन में दीखता है। प्रत्यक्ष दोनों द्वारा सम्मत है। जैन प्रमाणविदों ने परोक्ष प्रमाण के पाँच विभाग किए—

१ स्मृति

२ प्रत्यभिज्ञा

३ तर्क

४ अनुमान

५ आगम

वेदान्त की प्रमाण-मीमांसा में अप्रत्यक्ष प्रमाण के विभागों का संग्राहक कोई शब्द व्यवहृत नहीं हुआ, इसलिए वहाँ अनुमान, उपमान, आगम और अर्थापत्ति को स्वतन्त्र स्थान मिला।

जैन दर्शन की प्रमाण-मीमांसा में अनुमान आदि के लिए एक परोक्ष शब्द व्यवहृत हुआ, इसलिए वहाँ उनकी स्वतन्त्र गणना नहीं हुई। अनुमान और आगम वेदान्त पद्धति में स्वतन्त्र प्रमाण के रूप में और जैन-पद्धति में परोक्ष प्रमाण के विभाग के रूप में स्वीकृत हैं। वेदान्त के उपमान और जैन के मादृश्य प्रत्यभिज्ञा में कोई अर्थ-भेद नहीं है। अर्थापत्ति का अर्थ है—दृश्य अर्थ की सिद्धि के लिए जिस अर्थ के बिना उसकी सिद्धि न हो, उस अदृष्ट अर्थ की कल्पना करना। यदि दृष्ट और अदृष्ट अर्थ की व्याप्ति निश्चित न हो तो यह प्रमाण नहीं हो सकती और यदि उसकी व्याप्ति निश्चित हो तो जैन प्रमाणविदों के अनुसार इसमें और अनुमान में कोई अर्थ-भेद नहीं होता।



३

आचार-मीमांसा

- १ गति है, गति का हेतु या उपकारक 'धर्म' नामक द्रव्य है।
- २ स्थिति है, स्थिति का हेतु या उपकारक 'अधर्म' नामक द्रव्य है।
- ३ आधार है, आधार का हेतु या उपकारक 'आकाश' नामक द्रव्य है।
- ४ परिवर्तन है, परिवर्तन का हेतु या उपकारक 'काल' नामक तत्त्व है।
- ५ जो मूर्त है वह 'पुद्गल' द्रव्य है।
- ६ जिसमें चैतन्य है वह 'जीव' है।

इनकी क्रिया या उपकारों की जो समष्टि है वह जगत् है। यह भी उपयोगिता-वाद है।

पदार्थों के अस्तित्व के बारे में विचार करना अस्तित्ववाद या वास्तविकता-वाद कहलाता है। अस्तित्व की दृष्टि से पदार्थ दो हैं—चेतन और अचेतन।

उपयोगिता के दो रूप हैं—आध्यात्मिक और जागतिक। नव तत्त्व की व्यवस्था आत्म-कल्याण के लक्ष्य से की हुई है, इसलिए यह आध्यात्मिक है। यह आत्म-मुक्ति के साधक बाधक तत्त्वों का विचार है। कर्मबद्ध आत्मा को जीव और कर्म-मुक्त आत्मा को मोक्ष कहते हैं। मोक्ष साध्य है। जीव के वहां तक पहुँचने में पुण्य, पाप, बन्ध और आस्रव—ये चार तत्त्व बाधक हैं। सबर और निर्जरा—ये दो तत्त्व साधक हैं। अजीव उसका प्रतिपक्षी तत्त्व है।

षड्रव्य की व्यवस्था विश्व के सहज-संचलन या सहज-नियम की दृष्टि से हुई है। एक द्रव्य का दूसरे द्रव्य के लिए क्या उपयोग है, यह जानकारी हमें इससे मिलती है।

वास्तविकतावाद में पदार्थ के उपयोग पर कोई विचार नहीं होता, केवल उसके अस्तित्व पर ही विचार होता है, इसलिए वह 'पदार्थवाद' या 'आधिभौतिक-वाद' कहलाता है।

दर्शन का विकास अस्तित्व और उपयोग—दोनों के आधार पर हुआ है। अस्तित्व और उपयोग दोनों प्रमाण द्वारा साधे गए हैं। इसलिए प्रमाण, न्याय या तर्क के विकास के आधार भी ये ही दोनों हैं।

पदार्थ दो प्रकार के होते हैं—तर्क्य (हेतु-गम्य) और अतर्क्य (हेतु-अगम्य)। न्यायशास्त्र का मुख्य विषय है—प्रमाण-मीमांसा। तर्कशास्त्र इससे भिन्न नहीं है। वह ज्ञान-विवेचन का ही एक अंग है। प्रमाण दो हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष। तर्क-गम्य पदार्थों की जानकारी के लिए जो अनुमान है, वह परोक्ष के पांच रूपों में से एक है।

पूर्व-धारणा की यथार्थ-स्मृति आती है, उसे तर्क द्वारा साधने की आवश्यकता नहीं होती। वह अपने आप सत्य है—प्रमाण है। यथार्थ पहचान (प्रत्यभिज्ञा) के लिए भी यही बात है। मैं जब अपने पूर्व-परिचित व्यक्ति को साक्षात् पाता हूँ तब मुझे उसे जानने के लिए तर्क आवश्यक नहीं होता।

## अस्तित्ववाद और उपयोगितावाद

हम क्या हैं ? हमें क्या करना है ? हम कहाँ से आते हैं और कहाँ चले जाते हैं ? जैन दर्शन इन प्रश्नों का समाधान प्रस्तुत करता है। इसके समाधान के साथ-साथ हमें यह निर्णय कर लेना होगा कि जगत् का स्वरूप क्या है और उसमें हमारा क्या स्थान है।

हमें अपनी जानकारी के लिए आत्मा, धर्म और कर्म की समस्याओं पर विचार करना होगा। आत्मा की स्वाभाविक या विशुद्ध दशा धर्म है। उसके दो प्रवाह हैं—‘सवर’ और ‘निर्जरा’। ‘सवर’ आत्मा की वह दशा है, जिसमें विजातीय तत्त्व (कर्म-पुद्गल) का उसके साथ सश्लेष होता छूट जाता है। पहले लगे हुए विजातीय तत्त्व का आत्मा से विश्लेष या विसर्ग होता है, वह दशा है ‘निर्जरा’। विजातीय तत्त्व थोड़ा अलग होता है, वह आश्रित या अपूर्ण निर्जरा है। विजातीय तत्त्व सर्वथा अलग हो जाता है, उसका नाम है मोक्ष।

आत्मा का अपना रूप मोक्ष है। विजातीय द्रव्य के प्रभाव से उसकी जो दशा बनती है, वह ‘वैभाविक’ दशा कहलाती है। इसके पोषक चार तत्त्व हैं—आस्रव, बन्ध, पुण्य और पाप। आत्मा के साथ विजातीय तत्त्व एक रूप बनता है। इसे बन्ध कहा जा सकता है। इसके दो रूप हैं—शुभ और अशुभ। शुभ पुद्गल-स्कन्ध (पुण्य) जब आत्मा पर प्रभाव डालते हैं, तब उसे पौद्गलिक सुख की अनुभूति होती है। अशुभ पुद्गल-स्कन्ध (पाप) का प्रभाव इससे विपरीत होता है। उससे अप्रिय, अमनोज्ञ भाव बनते हैं, दुःख की अनुभूति होती है। आत्मा में विजातीय तत्त्व के स्वीकरण का जो हेतु है, उसकी सज्ञा ‘आस्रव’ है।

विभाव से स्वभाव में आने के लिए ये तत्त्व उपयोगी हैं। इनकी उपयोगिता के बारे में विचार करना उपयोगितावाद है।



### ३. चारित्र

चारित्र के दो प्रकार हैं—

१. सवर (क्रियानिरोध या अक्रिया) ।

२ निर्जरा—अक्रिया द्वारा क्रिया का विशोधन । इस दृष्टि से धर्म के चार प्रकार बन जाते हैं—ज्ञान, दर्शन, चारित्र और तप ।

चारित्र-धर्म के दस प्रकार भी होते हैं—

१ क्षमा	६ मत्य
२ मुक्ति	७ सयम
३ आर्जव	८ तप
४ मार्दव	९ त्याग
५ लाघव	१० ग्रहचर्य

इतने सर्वाधिक प्रयोजकता रत्न-त्रयी—ज्ञान, दर्शन और चारित्र की है । इस त्रयात्मक श्रेयोमार्ग (मोक्ष-मार्ग) की आराधना करनेवाला ही मोक्ष-गामी होता है ।

ज्ञान, दर्शन और चारित्र का त्रिवेणी-संगम प्राणिमात्र में होता है । पर उससे साध्य सिद्ध नहीं होता । ये तीनों यथाथ और अयथाथ—दोनों प्रकार के होते हैं । श्रेयस् की साधना यथाथ ज्ञान, दर्शन और चारित्र से होती है ।

साधना की दृष्टि से सम्यक्-दर्शन का स्थान पहला है, सम्यक्-ज्ञान का दूसरा और सम्यक्-चारित्र का तीसरा दर्शन के बिना ज्ञान, ज्ञान के बिना चारित्र, चारित्र के बिना कर्म-मोक्ष और कर्म-मोक्ष के बिना निर्वाण नहीं होता ।'

जब ये तीनों पूर्ण होते हैं तब साध्य सध जाता है, आत्मा कर्म-मुक्त हो परम-आत्मा बन जाता है ।

महात्मा बुद्ध ने तपस्या की अपेक्षा की । ध्यान को ही निर्वाण का मुख्य साधन माना । भगवान् महावीर ने ध्यान और तपस्या—दोनों को स्थान दिया । ध्यान भी तपस्या है, किन्तु महावीर ने आहार-त्याग को भी गौण नहीं किया । उसका जैन साधको में पर्याप्त विकास हुआ ।

तपस्या आत्म-शुद्धि के लिए है । इसीलिए तपस्या की मर्यादा यही है कि वह इन्द्रिय और मानस-विजय की माधक रहे, तब तक की जाए । तपस्या कितनी लम्बी हो—इसका मानदण्ड अपनी-अपनी शक्ति और विरक्ति है । मन खिन्न न हो, आर्त्त-ध्यान न बढे, तब तक तपस्या हो—यही उसकी मर्यादा है । विरक्ति-

१ उत्तरज्जयणाणि, २८।३०

नादसणिस्स नाण

नाणेण विणा नहु न्ति चरणगुणा ।

अगुणिस्स नत्थि मोक्खो

नत्थि अमोक्खस्स निव्वारणं ॥

मैं जिसके यथार्थ-ज्ञान और यथार्थ-वाणी का अनुभव कर चुका, उसकी वाणी को प्रमाण मानते समय मुझे हेतु नहीं ढूँढना पड़ेगा। यथार्थ जाननेवाला भी कभी और कही भूल कर सकता है, यथार्थ कहनेवाला भी कभी और कही असत्य बोल सकता है— इस सभावना से यदि मैं उसकी प्रत्येक वाणी को तर्क की कसौटी पर कसे बिना प्रमाण न मानूँ तो वह मेरी भूल होगी। मेरा विश्वासी मुझे ठगना चाहे, वहा मेरे लिए वह प्रमाणाभास होगा। किन्तु तर्क का सहारा लिए बिना कही भी वह मेरे लिए प्रमाण न बने, यह कैसे माना जाए? यदि यह न हो तो जगत् का अधिकांश व्यवहार ही न चले। व्यवहार में जहा व्यावहारिक आप्त की स्थिति है, वहा परमार्थ में पारमार्थिक आप्त—वीतराग की। किन्तु तर्क से आगे प्रामाण्य है अवश्य।

आख से जो मैं देखता हूँ, कान से जो सुनता हूँ, उसके लिए मुझे तर्क नहीं चाहिए।

सत्य आख और कान से परे भी है। वहा तर्क की पहुँच ही नहीं है।

तर्क का क्षेत्र केवल कार्य-कारण की नियमबद्धता, दो वस्तुओं का निश्चित साहचर्य है। एक के बाद दूसरे के आने का नियम और व्याप्त में व्यापक के रहने का नियम है। एक शब्द में वह व्याप्ति है। वह सार्वदिक और सार्वत्रिक होती है। वह अनेक काल और अनेक देश के अनेक व्यक्तियों के समान अनुभव द्वारा सृष्ट नियम है। इसलिए उसे प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम आदि प्रमाण-परम्परा से ऊँचा या एकाधिकार स्थान नहीं दिया जाता। वह अतर्क्य—आगम-गम्य होता है।

## धर्म

श्रेयस् की साधना ही धर्म है। साधना ही चरम रूप तक पहुँचकर सिद्धि बन जाती है। श्रेयस् का अर्थ है—आत्मा का पूर्ण-विकास या चैतन्य का निर्द्वन्द्व प्रकाश। चैतन्य सब उपाधियों से मुक्त हो, चैतन्यस्वरूप हो जाए, उसका नाम श्रेयस् है। श्रेयस् की साधना भी चैतन्य की आराधनामय है, इसलिए वह भी श्रेयस् है। उसके दो, तीन, चार और दस—इस प्रकार अनेक अपेक्षाओं से अनेक रूप हैं। पर वह सब विस्तार है। संक्षेप में आत्मरमण ही धर्म है।

ज्ञानमय और चारित्र्यमय आत्मा ही धर्म है। इस प्रकार धर्म दो रूपों में बँट जाता है—ज्ञान और चारित्र्य।

ज्ञान के दो पहलू हैं—दर्शन और जानकारी। सत्य का दर्शन हो तभी सत्य का ज्ञान और सत्य का ज्ञान हो तभी उसका स्वीकरण हो सकता है।

इस दृष्टि से धर्म के तीन रूप बन जाते हैं—

१ दर्शन

२ ज्ञान

जैन-धर्म के केन्द्र में आत्मा है और आत्मा की स्वाभाविक परिणति ही अहिंसा है।

## शील और श्रुत का समन्वय

एक समय भगवान् राजगृह में समवेष्ट थे। गौतम स्वामी आए। भगवान् को वन्दना कर बोले—‘भगवन् ! कुछ दार्शनिक कहते हैं—

१ शील ही श्रेय है।

२ कुछ कहते हैं—श्रुत ही श्रेय है।

३ कुछ कहते हैं—शील श्रेय है और श्रुत भी श्रेय है।

४ कुछ कहते हैं—न श्रुत श्रेय है और न शील श्रेय है।

इनमें तीन-या अभिमत ठीक है, भगवन् ?’

भगवान् बोले—‘गौतम ! वे दार्शनिक जो कहते हैं वह एकांतवाद है, इसलिए अपूरा है। मैं इस प्रकार कहता हूँ—

चार प्रकार के पुण्य होने हैं—

१ शीलसम्पन्न, श्रुतसम्पन्न नहीं।

२ श्रुतसम्पन्न, शीलसम्पन्न नहीं।

३ शीलसम्पन्न और श्रुतसम्पन्न।

४ न शीलसम्पन्न और न श्रुतसम्पन्न।

पहला पुरुष शीलसम्पन्न है—उपरत (पाप से निवृत्त) है, किन्तु अश्रुतवान् है—अविज्ञातधर्मा है, इसलिए वह मोक्ष मार्ग का देश-आराधक है।

दूसरा श्रुत-सम्पन्न है—विज्ञातधर्मा है, किन्तु शील-सम्पन्न नहीं—उपरत नहीं, इसलिए वह देशविराधक है।

तीसरा शीलवान् भी है और श्रुतवान् भी है। इसलिए वह सर्व-आराधक है।

चौथा शीलवान् भी नहीं है और श्रुतवान् भी नहीं है। इसलिए वह सर्व-विराधक है।’

भगवान् ने बताया कि कोरा ज्ञान श्रेयस् की एकांगी आराधना है। कोरा शील भी वैसा ही है। ज्ञान और शील दोनों नहीं, वह श्रेयस् की विराधना है, आराधना है ही नहीं। ज्ञान और शील दोनों की संगति ही श्रेयस् की सर्वांगीण आराधना है।<sup>१</sup>

व्यसन से मुक्ति की ओर, शरीर से आत्मा की ओर, बाह्य-दर्शन से अन्तर्-दर्शन की ओर जो गति है, वह आराधना है। उसके तीन प्रकार हैं—

१ ज्ञान-आराधना, २ दर्शन-आराधना, ३ चरित्र-आराधना।<sup>२</sup> इनमें से

१ भगवती, ८।१०

२ यती, ८।१०।

काल मे उपवाम से अनशन तक की तपस्या आदेय है। उसके बिना वह आत्म-वचना या आत्महत्या का साधन बन जाती है।

## धर्म की शाश्वत धारा

इस विश्व मे कुछ तत्त्व शाश्वत हैं और कुछ अशाश्वत। धर्म शाश्वत के संगीत का मधुर लय है। महावीर ने शाश्वत सत्यो की व्याख्या शाश्वत धर्म के माध्यम से की और सामयिक सत्यो की व्याख्या सामयिक धर्म के माध्यम से। महावीर की भाषा मे ग्रामधर्म, नगरधर्म और राष्ट्रधर्म—ये सामयिक धर्म हैं। इनके द्वारा ग्राम, नगर और राष्ट्र की परिवर्तनशील व्यवस्थाओ की व्याख्या होती है। सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक व्यवस्थाएँ स्थायी नहीं होती। वे देश-काल के अनुसार बदलती रहती हैं। इसीलिए वे किसी शाश्वत नियम के द्वारा अनुशामित नहीं हो सकती। जैन धर्म मे सामाजिक व्यवस्था को अनुशासित करने का कोई प्रत्यक्ष नियम नहीं है। कुछ लोग इसे धर्म की अपूर्णता मानते हैं। मैं इसे यथार्थ के अधिक निकट मानता हूँ। समाज, अर्थ और राजनीति की व्यवस्थाओ का प्रतिपादन करना समाजशास्त्री, अर्थशास्त्री और राजनीतिशास्त्री का कार्य है। उनके कार्यों मे धर्म का हस्तक्षेप क्यों होना चाहिए? धर्म की अपनी मर्यादा है। उनकी अपनी मर्यादा है। सब अपनी-अपनी मर्यादा मे कार्य करें तभी सबकी व्यवस्था सुसपादित हो सकती है। महावीर से पूछा गया—‘भते। शाश्वत धर्म क्या है?’ भगवान् ने कहा—‘किसी प्राणी को मत मारो, उपद्रुत मत करो, परितप्त मत करो, अधीन मत करो—यह शाश्वत धर्म है।’ फलित की भाषा मे शाश्वत धर्म है—अहिंसा।

## सर्वोदय और आत्मोदय

अहिंसा के दो पहलू हैं—सर्वोदय और आत्मोदय। सर्वोदय उसका व्यावहारिक पहलू है और उसका नैश्वयिक पहलू है आत्मोदय। अहिंसा की मर्यादा मे कोई भी जीव हिसनीय नहीं है। सब जीव अहिंस्य है, इसलिए वह सर्वोदय है।

आचार्य ममत्तभद्र ने इसी आशय से भगवान् महावीर के शासन को सर्वोदय तीर्थ कहा है—

नवान्तवद् तद्गुण-मुख्यकल्प,  
सर्वान्तज्ञून्यञ्च मिथोऽनपेक्षम् ।  
सर्वापदामन्तरु निरन्त,  
सर्वोदय तीर्थमिदं तवैव ।<sup>१</sup>

अहिंसा की आन्तरिक परिणति आत्मा मे होती है, इसलिए वह आत्मोदय है।

प्रायः सभी दर्शन सम्यग्-ज्ञान या सम्यग्-दर्शन को मुक्ति का मुख्य कारण मानते हैं। बौद्धों की दृष्टि में क्षणभंगुरता का ज्ञान या चार आर्य-सत्यो का ज्ञान विद्या या सम्यग्-दर्शन है। नैयायिक तत्त्व-ज्ञान<sup>१</sup>, सांख्य<sup>२</sup> और योग-दर्शन<sup>३</sup> भेद या विवेक-ख्याति को सम्यग्-दर्शन मानते हैं। जैन-दृष्टि के अनुसार तत्त्वों के प्रति यथार्थ रुचि जो होती है, वह सम्यग्-दर्शन है।<sup>४</sup>

## सम्यग्-दर्शन

एक चक्षुष्मान् वह होता है, जो रूप और सस्थान को ज्ञेयदृष्टि से देखता है। दूसरा चक्षुष्मान् वह होता है, जो वस्तु की ज्ञेय, हेय और उपादेय दशा को विपरीत दृष्टि से देखता है। तीसरा उसे अविपरीत दृष्टि से देखता है। पहला स्थूल-दर्शन है, दूसरा बहिर्दर्शन और तीसरा अन्तर्-दर्शन।

स्थूल-दर्शन जगत् का व्यवहार है, केवल वस्तु की ज्ञेय दशा से सम्बन्धित है। अगले दोनों का आधार मुख्यवृत्त्या वस्तु की हेय और उपादेय दशा है। अन्तर्-दर्शन मोह के पुद्गलों से ढका होता है तब वह सही नहीं होता इसलिए मिथ्या-दर्शन कहलाता है। तीव्र कषाय के उदय में अन्तर्-दर्शन सम्यक् नहीं बनता, आग्रह या आवेश नहीं छूटता। इस विजातीय द्रव्य के दूर हो जाने पर आत्मा में एक प्रकार का शुद्ध परिणमन पैदा होता है। उसकी सज्ञा सम्यग्-दर्शन है।

## सम्यग्दर्शन और मिथ्यादर्शन

मिथ्यादर्शन के दस प्रकार हैं—

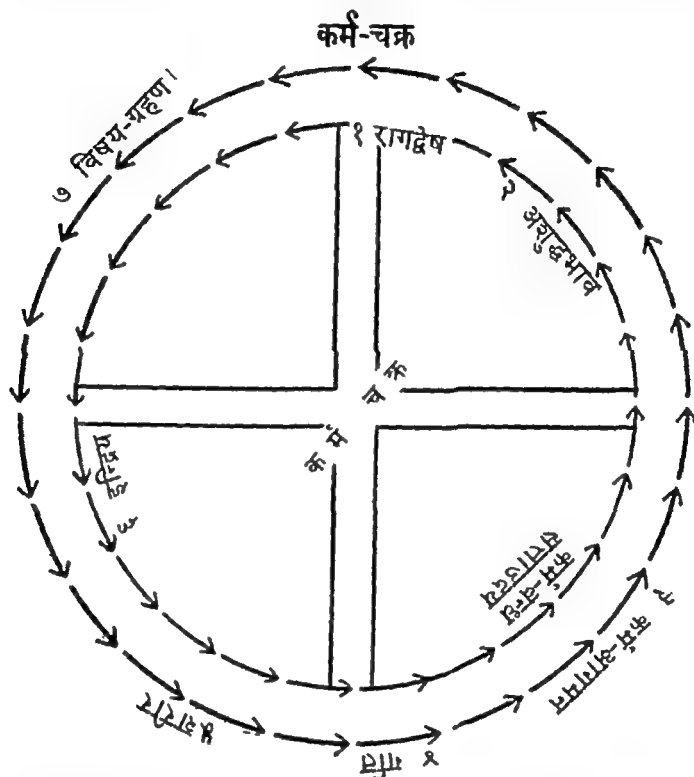
- १ अधर्म में धर्म सज्ञा।
- २ धर्म में अधर्म सज्ञा।
- ३ अमार्ग में मार्ग सज्ञा।
- ४ मार्ग में अमार्ग सज्ञा।
- ५ अजीव में जीव सज्ञा।
- ६ जीव में अजीव सज्ञा।
- ७ असाधु में साधु सज्ञा।
- ८ साधु में असाधु सज्ञा।
- ९ अमुक्त में मुक्त सज्ञा।
- १० मुक्त में अमुक्त सज्ञा।

सम्यग् दर्शन के दस प्रकार हैं—

- 
- १ न्यायसूत्र, ४।१।३-६।
  - २ सांख्यकारिका, ६।४।३
  - ३ योगदर्शन, २।१३
  - ४ उत्तरजज्ञयणाणि, ८।१५।

होता । सम्यक्-चारित्र के बिना मोक्ष नहीं होता और मोक्ष के बिना निर्वाण नहीं होता<sup>१</sup> ।

चारित्र-मोह आचरण की शुद्धि नहीं होने देता । इससे राग-द्वेष तीव्र बनते हैं, राग-द्वेष से कर्म और कम से ससार—इस प्रकार यह चक्र निरन्तर घूमता रहता है ।



बौद्ध दर्शन भी ससार का मूल राग-द्वेष और मोह या अविद्या—इन्हीं की मानता है।<sup>२</sup> नैयायिक भी राग-द्वेष और मोह या मिथ्याज्ञान को ससार-बीज मानते हैं<sup>३</sup> । सांख्य पांच विपर्यय और पतञ्जलि क्लेशों को ससार का मूल मानते हैं । ससार प्रकृति है, जो प्रीति-अप्रीति और विपाद या मोह धर्म वाले सत्त्व, रजस् और तमस् गुणयुक्त है—त्रिगुणात्मिका है ।

१ उत्तरज्जयणाणि, २८।३०।

२ बुद्धवचन, पृ० २२ ।

३ न्यायसूत्र, ४।१।३-६ ।

४ सांख्यकारिका, ४४ ।

प्रायोगिक आरोग्य-लाभ हैं ।

अनादि काल से जीव ससार में भ्रमण करता रहा । सम्यग्-दर्शन नहीं हुआ—आत्म-विकास का मार्ग नहीं मिला । ससार-भ्रमण की स्थिति पकी । घिसते-घिसते पत्थर चिकना, गोल बनता है, वैसे थपेड़े खाते-खाते कर्मावरण शिथिल हुआ, आत्म-दर्शन की रुचि जाग उठी । यह नैसर्गिक सम्यग्-दर्शन है ।

मनुष्य कष्टों से तिनमिला उठा । त्रिविध ताप से सतप्त हो गया । शान्ति का उपाय नहीं सूझा । मार्ग-द्रष्टा का योग मिला, प्रयत्न किया । कर्म का आवरण हटा । आत्म-दर्शन की रुचि जाग उठी । यह आधिगमिक सम्यग्-दर्शन है ।

रुचि

किसी भी वस्तु के स्वीकरण की पहली अवस्था रुचि है । रुचि से श्रुति होती है या श्रुति से रुचि—यह बड़ा जटिल प्रश्न है । ज्ञान, श्रुति, मनन, चिन्तन, निदिध्यासन—ये रुचि के कारण हैं, ऐसा माना गया है । दूसरी ओर यथार्थ रुचि के बिना यथार्थ ज्ञान नहीं होता—यह भी माना गया है । इनमें पौर्वापर्य है या एक साथ उत्पन्न होते हैं ? इस विचार से यह मिला कि पहले रुचि होती है और फिर ज्ञान होता है । सत्य की रुचि होने के पश्चात् ही उसकी जानकारी का प्रयत्न होता है । इस दृष्टि-बिन्दु से रुचि या सम्यक्त्व जो है, वह नैसर्गिक ही होता है । दर्शन-मोह के परमाणुओं का विलय होते ही वह अभिव्यक्त हो जाता है । निसर्ग और अधिगम का प्रपञ्च जो है, वह सिर्फ उसकी अभिव्यक्ति के निमित्त की अपेक्षा से है । जो रुचि अपने आप किसी बाहरी निमित्त के बिना भी व्यक्त हो जाती है, वह नैसर्गिक और जो बाहरी निमित्त (उपदेश-अध्ययन आदि) से व्यक्त होती है, वह आधिगमिक है ।

ज्ञान से रुचि का स्थान पहला है । इसलिए सम्यक्-दर्शन के बिना ज्ञान भी सम्यक् नहीं होता । जहाँ मिथ्या-दर्शन है वहाँ मिथ्या ज्ञान और जहाँ सम्यग्-दर्शन है वहाँ सम्यग् ज्ञान—ऐसा क्रम है । दर्शन सम्यक् बनते ही ज्ञान सम्यक् बन जाता है । दर्शन और ज्ञान का सम्यक्त्व युगपत् होता है । उसमें पौर्वापर्य नहीं है । वास्तविक कार्य-कारण भाव भी नहीं है । ज्ञान का कारण ज्ञानावरण का विलय और दर्शन का कारण दर्शन-मोह का विलय है । इसमें साहचर्य-भाव है ।

मिथ्या-दृष्टि के रहते बुद्धि में सम्यग् भाव नहीं आता । यह प्रतिबन्ध दूर होते ही ज्ञान का प्रयोग सम्यक् हो जाता है । इस दृष्टि से सम्यग् दृष्टि को सम्यग् ज्ञान का कारण या उपकारक भी कहा जा सकता है ।

दृष्टि-शुद्धि श्रद्धा-पक्ष है । सत्य की रुचि ही इसकी सीमा है । बुद्धि-शुद्धि ज्ञान-पक्ष है । उसकी मर्यादा है—सत्य का ज्ञान । क्रिया-शुद्धि उसका आचरण-पक्ष है । उसका विषय है—सत्य का आचरण । तीनों मर्यादित हैं, इसलिए असहाय है ।

- १० नमो नमो नमो ।

नसगिन्नु जीर साधिनिक

[illegible][illegible]

1954年12月17日

[illegible]



प्राणिपात्र में मिलनेवाले योग्यता के तरतमभाव और उनके कारण होनेवाले रुचि-वैचित्र्य के आधार पर यह वर्गीकरण हुआ है।

## सम्यग्-दर्शन की प्रक्रिया

सम्यग्-दर्शन की प्राप्ति के तीन कारण हैं—

१ दर्शन-मोह के परमाणुओं का पूर्ण उपशमन। इससे औपशमिक सम्यग्-दर्शन प्राप्त होता है।

२ दर्शन-मोह के परमाणुओं का अपूर्ण विलय। इससे क्षायोपशमिक सम्यग्-दर्शन प्राप्त होता है।

३ दर्शन-मोह के परमाणुओं का पूर्ण विलय। इससे क्षायिक सम्यग्-दर्शन प्राप्त होता है।

## आचार और अतिचार

सम्यग्-दर्शन में पोष लानेवाली प्रवृत्ति उसका आचार और दोष लानेवाली प्रवृत्ति उसका अतिचार होती है। ये व्यावहारिक निमित्त हैं, सम्यग्-दर्शन का स्वरूप नहीं है।

सम्यग्-दर्शन के आचार आठ हैं<sup>१</sup>—

१ नि शक्ति—सत्य में निश्चित आस्था।

२ नि काक्षित—मिथ्या विचार के स्वीकार की अरुचि।

३ निर्विचिकित्सा—सत्याचरण के फल में विश्वास।

४ अमूढ-दृष्टि—असत्य और असत्याचरण की महिमा के प्रति अनाकर्षण, अव्यामोह।

५ उपवृ हण—आत्म-गुण की वृद्धि।

६ स्थिरीकरण—सत्य से डगमगा जाए, उन्हें फिर से सत्य में स्थापित करना।

७ वात्सल्य—सत्य धर्मों के प्रति सम्मान-भावना, सत्याचरण का सहयोग।

८ प्रभावना—प्रभावक ढंग से सत्य के माहात्म्य का प्रकाशन।

## नाच अतिचार

१ शका—सत्य में सदेह।

२ काक्षा—मिथ्याचार के स्वीकार की अभिलाषा।

३ विचिकित्सा—सत्याचरण की फल-प्राप्ति में सदेह।

४ परपापण्ड-प्रशंसा—मिथ्या सिद्धान्त की प्रशंसा।

१ (क) उत्तरज्ज्ञयणाणि, २८।३१

(ख) रत्नकरणव्यावकाचार, १।११।१८।

केवल रुचि या आस्था-बन्ध होने मात्र से जानकारी नहीं होती, इसलिए रुचि को ज्ञान की अपेक्षा होती है। केवल जानने मात्र से साध्य नहीं मिलता, इसलिए ज्ञान को क्रिया की अपेक्षा होती है। संक्षेप में, रुचि ज्ञान-सापेक्ष है और ज्ञान क्रिया-सापेक्ष। ज्ञान और क्रिया के सम्यग् भाव का मूल रुचि है, इसलिए वे दोनों रुचि-सापेक्ष हैं। यह सापेक्षता ही मोक्ष का पूर्ण योग है। इसलिए रुचि, ज्ञान और क्रिया को सर्वथा तोड़ा नहीं जा सकता। इनका विभाग केवल उपयोगितापरक है या निरपेक्ष-दृष्टिकृत है। इनकी सापेक्ष स्थिति में कहा जा सकता है—रुचि ज्ञान को आगे ले जाती है। ज्ञान से रुचि को पोषण मिलता है, ज्ञान से क्रिया के प्रति उत्साह बढ़ता है, क्रिया से ज्ञान का क्षेत्र विस्तृत होता है, रुचि और आगे बढ़ जाती है।

इस प्रकार तीनों आपस में सहयोगी, पोषक और उपकारक हैं। इस विशाल दृष्टि से रुचि के दस प्रकार बतलाए गए हैं—

- |                |               |
|----------------|---------------|
| १ निसर्ग-रुचि  | २ अधिगम-रुचि  |
| ३ आज्ञा-रुचि   | ४ सूत्र-रुचि, |
| ५ बीज-रुचि     | ६ अभिगम-रुचि  |
| ७ विस्तार-रुचि | ८ क्रिया-रुचि |
| ९ संक्षेप-रुचि | १० धर्म-रुचि  |

१ जिस व्यक्ति को वीतराग प्ररूपित चार तथ्यों—बन्ध, बन्ध-हेतु, मोक्ष और मोक्ष-हेतु पर सहज श्रद्धा होती है वह निसर्ग-रुचि है।

२ सत्य की वह श्रद्धा जो दूसरे के उपदेश से मिलती है, वह अधिगम-रुचि या उपदेश-रुचि है।

३ जिसमें राग, द्वेष, मोह, अज्ञान की कमी होती है और दुराग्रह से दूर रहने के कारण वीतराग की आज्ञा को सहज स्वीकार करता है, उसकी श्रद्धा आज्ञा-रुचि है।

४ सूत्र पढ़ने से जिसे श्रद्धा-लाभ होता है, वह सूत्र-रुचि है।

५ थोड़ा जानने मात्र से जो रुचि फैल जाती है, वह बीज-रुचि है।

६ अथ सहित विशाल श्रुत-राशि को पाने की श्रद्धा अभिगम-रुचि है।

७ सत्य के सब पहलुओं को पकड़नेवाली सर्वांगीण दृष्टि विस्तार-रुचि है।

८ क्रिया—आचार की निष्ठा क्रिया-रुचि है।

९ जो व्यक्ति असत्-मतवाद में फसा हुआ भी नहीं है और सत्यवाद में विशारद भी नहीं है, उसकी सम्यग्दृष्टि को संक्षेप-रुचि कहा जाता है।

१० धर्म (श्रुत और चारित्र्य) में जो आस्था-बन्ध होता है, वह धर्म-रुचि है।

भगवान् महावीर का दर्शन गुण पर आश्रित था। उन्होंने बाहरी सम्पदा के कारण किसी को महत्त्व नहीं दिया। परिवर्तित युग में जैन-धर्म भी जात्याश्रित होने लगा। जाति-मद से मदोन्मत्त बने लोग समानधर्मी भाइयों की भी अवहेलना करने लगे। ऐसे समय में व्यावहारिक सम्यग्-दर्शन की व्याख्या और विशाल बनी। आचार्य सामन्तभद्र ने मद के साथ उसकी विसर्गति बताते हुए कहा है—‘जो धार्मिक व्यक्ति अष्टमद—१ जाति, २ कुल, ३ बल, ४ रूप, ५ श्रुत, ६ तप, ७ ऐश्वर्य, ८ लाभ से उन्मत्त होकर धर्मस्थ व्यक्तियों का अनादर करता है, वह अपने आत्म-धर्म का अनादर करता है। सम्यग्-दर्शन आदि धर्म को धर्मात्मा ही धारण करता है। जो धर्मात्मा है, वह महात्मा है। धार्मिक के बिना धर्म नहीं होता। सम्यग्-दर्शन की सम्पदा जिसे मिली है, वह भगी भी देव है। तीर्थंकरों ने उसे देव माना है। राख से ढकी हुई आग का तेज तिमिर नहीं बनता, वह ज्योति-पुज ही रहता है।’

आचार्य भिक्षु ने कहा है—‘वे व्यक्ति विरले होते हैं, जिनके घट में सम्यक्त्व रम रहा हो। जिसके हृदय में सम्यक्त्व-सूर्य का उदय होता है, वह प्रकाश से भर जाता है, उसका अन्धकार चला जाता है।

सभी खानों में हीरे नहीं मिलते, सर्वत्र चन्दन नहीं होता, रत्न-राशि सर्वत्र नहीं मिलती, सभी सर्प मणिघर नहीं होते, सभी लब्धि (विशेष शक्ति) धारक नहीं होते, बन्धन-मुक्त सभी नहीं होते, सभी सिंह केसरी नहीं होते, सभी साधु साधु नहीं होते, उसी प्रकार सभी जीव सम्यग्-दर्शी नहीं होते। तत्त्व का विपर्यय आग्रह और अभिनिवेश से होता है। अभिनिवेश का हेतु तीव्र कपाय है। दर्शन-पुरुष का कपाय मन्द हो जाता है, उसमें आग्रह का भाव नहीं रहता। वह सत्य को सरल और सहज भाव से पकड़ लेता है।’

सत्य क्या है ?

जो है वही सत्य है, जो नहीं है वह असत्य है। यह अस्तित्व—सत्य, वस्तु-सत्य, स्वरूप-सत्य या ज्ञेय-सत्य है। जिस वस्तु का जो सहज शुद्ध रूप है, वह सत्य है। परमाणु, परमाणु रूप में सत्य है। आत्मा, आत्मा रूप में सत्य है। धर्म, अधर्म, आकाश भी अपने रूप में सत्य हैं। एक वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्शवाला अविभाज्य पुद्गल—यह परमाणु का सहज-रूप सत्य है। बहुत सारे परमाणु मिलते हैं, स्कन्ध बन जाता है, इसलिए परमाणु पूर्ण सत्य (त्रैकालिक-सत्य) नहीं है। परमाणु

१ रत्नकरण्डश्रावकाचार, २८

सम्यग्-दर्शनसम्पन्नमपि मातगदेहजम् ।

देवा देव विदुर्मस्मगूढाङ्गारान्तरीजसम् ॥

५ परपापण्ड-सस्तव—मिथ्यावाद का परिचय ।

## सम्यग्-दर्शन की व्यावहारिक पहचान

सम्यग्-दर्शन आध्यात्मिक शुद्धि है। वह बुद्धिगम्य वस्तु नहीं है। फिर भी उसकी पहचान के कुछ व्यावहारिक लक्षण बतलाए हैं—

### तीन लक्षण

१ परमार्थ सस्तव—परम सत्य के अन्वेषण की रुचि ।

२ सुदृढ परमार्थ सेवन—परम सत्य के उपासक का ससर्ग या मिले हुए सत्य का आचरण ।

३ कुदशन वर्जना—कुमार्ग से दूर रहने की दृढ आस्था ।

सत्यान्वेषी या सत्यशील और असत्यविरत जो हो तो जाना जा सकता है कि वह सम्यग्-दर्शनी पुरुष है ।

### पाच लक्षण

१ शम—शान्ति ।

२ सवेग—मुमुक्षा—मुक्त होने की भावना ।

३ निर्वेद—अनासक्ति ।

४ अनुकम्पा—प्राणिमात्र के प्रति कृपाभाव, सर्वभूतमैत्री, आत्मौपम्यभाव ।

५ आस्तिक्य—सत्यनिष्ठा ।

### सम्यग्-दर्शन का फल

कषाय की मन्दता होते ही सत्य के प्रति रुचि तीव्र हो जाती है। उसकी गति अतथ्य से तथ्य की ओर, असत्य से सत्य की ओर, अबोध से बोधि की ओर, अमार्ग से मार्ग की ओर, अज्ञान से ज्ञान की ओर, नास्तिकता से आस्तिकता की ओर और मिथ्यात्व से सम्यक्त्व की ओर हो जाती है। उसका सकल्प ऊर्ध्वमुखी और आत्मलक्षी हो जाता है<sup>१</sup> ।

गौतम स्वामी ने पूछा—भगवन् ! दर्शन-सम्पन्नता का क्या लाभ है ?

भगवान् ने कहा—गौतम ! दर्शन-सम्पदा से विपरीत दर्शन का अन्त होता है। दर्शन-सम्पन्न व्यक्ति यथाथ द्रष्टा बन जाता है। उसमें सत्य की लौ जलती है, वह फिर बुझती नहीं। वह अनुत्तरज्ञान धारा से आत्मा को भावित किए रहता है। यह आध्यात्मिक फल है। व्यावहारिक फल यह है कि सम्यग्दर्शी देवगति के सिवाय अन्य किसी भी गति का आयु-वध नहीं करता ।<sup>२</sup>

१ आवश्यक सूत्र

२ भगवती, ३.१.१

## मोक्ष के साधक-बाधक तत्त्व

### नव तत्त्व

सत्य के ज्ञान और सत्य के आचरण द्वारा स्वयं सत्य बन जाना ही जैन-दर्शन का धर्म है ।

मोक्ष-साधना में उपयोगी ज्ञेयो को तत्त्व कहा जाता है । वे नौ हैं—जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, वध और मोक्ष ।<sup>१</sup> उमास्वाति ने उनकी सख्या सात मानी है—पुण्य और पाप का उल्लेख नहीं किया है ।<sup>२</sup> संक्षेप दृष्टि से तत्त्व दो हैं—जीव और अजीव ।<sup>३</sup> सात या नौ विभाग उन्हीं का विस्तार है । पुण्य और पाप बन्ध के अवातर भेद है । उनकी पृथक् विवक्षा हो तो तत्त्व नौ और यदि उनकी स्वतन्त्र विवक्षा न हो तो वे सात होते हैं ।

पुण्य से लेकर मोक्ष तक के सात तत्त्व स्वतन्त्र नहीं हैं । वे जीव और अजीव के अवस्था-विशेष हैं । पुण्य, पाप और वध, ये पौद्गलिक हैं इसलिए अजीव के पर्याय हैं । आस्रव आत्मा की शुभ-अशुभ परिणति भी है और शुभ-अशुभ कर्म-पुद्गलो का आकर्षण भी है । इसलिए इसे मुख्यवृत्त्या कुछ आचार्य जीव-पर्याय मानते हैं, कुछ अजीव-पर्याय । यह विवक्षा-भेद है ।

नव तत्त्वों में पहला तत्त्व जीव है और नवा मोक्ष । जीव के दो प्रकार बतलाये गए हैं—बद्ध और मुक्त ।<sup>४</sup> यहाँ बद्ध-जीव पहला और मुक्त-जीव नौवा तत्त्व है । अजीव जीव का प्रतिपक्ष है । वह बद्ध-मुक्त नहीं होता । पर जीव का बन्धन पौद्गलिक होता है । इसलिए साधना के क्रम में अजीव की जानकारी भी आवश्यक

१ उत्तरज्ज्ञयणाणि, २८।१४ ।

२ तत्त्वाथसूत्र, १।४ ।

३ टाण, २।१

४ तत्त्वार्थसूत्र, २।१०

दशा में परमाणु सत्य है। भूत-भविष्यत् कालीन स्कन्ध की दशा में उसका विभक्त रूप सत्य नहीं है।

आत्मा शरीर दशा में अर्ध-सत्य है। शरीर, वाणी, मन और श्वास उसका स्वरूप नहीं है। आत्मा का स्वरूप है—अनन्त ज्ञान, अनन्त आनन्द, अनन्त वीर्य और अरूप। सरूप आत्मा वर्तमान पर्याय की अपेक्षा सत्य है। अरूप आत्मा पूर्ण सत्य है। धर्म, अधर्म और आकाश—इन तीनों तत्त्वों का वैभाविक रूपान्तर नहीं होता। ये सदा अपने रूप में ही रहते हैं, इसलिए पूर्ण सत्य हैं।

**साध्य-सत्य**

साध्य-सत्य स्वरूप-सत्य का ही एक प्रकार है। वस्तु-सत्य व्यापक है। परमाणु में ज्ञान नहीं होता, अतः उसके लिए कुछ साध्य भी नहीं होता। वह स्वाभाविक काल-मर्यादा के अनुसार कभी स्कन्ध में जुड़ जाता है और कभी उससे विलग हो जाता है।

आत्मा चैतन्यमय तत्त्व है। शरीर दशा में ज्ञान, आनन्द और वीर्य का पूर्ण उदय उसका साध्य होता है। साध्य न मिलने तक यह साधन सत्य होता है और उसके मिलने पर वह स्वरूप सत्य के रूप में बदल जाता है।

साध्य काल में मोक्ष सत्य होता है और आत्मा अर्ध-सत्य। सिद्धि-दशा में मोक्ष और आत्मा का अद्वैत (अभेद) हो जाता है, फिर कभी भेद नहीं होता। इसलिए मुक्त आत्मा का स्वरूप पूर्ण सत्य है—त्रैकालिक और अपुनरावर्तनीय है।

जैन-तत्त्व-व्यवस्था के अनुसार चेतन और अचेतन—ये दो सामान्य सत्य हैं। ये निरपेक्ष स्वरूप-सत्य हैं। गति-हेतुकता, स्थिति-हेतुकता, अवकाश-हेतुकता, परिवर्तन-हेतुकता और ग्रहण (सयोग-वियोग) की अपेक्षा—विभिन्न कार्यों और गुणों की अपेक्षा धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल—पाँच अचेतन द्रव्यों के ये पाँच रूप (पाँच द्रव्य) और जीव, ये छह सत्य हैं। ये विभाग-सापेक्ष स्वरूप सत्य हैं।

आस्रव (बन्ध-हेतु), सवर (बन्ध-निरोध), निर्जरा (बन्ध-क्षय हेतु)—ये तीन साधन सत्य हैं। मोक्ष साध्य-सत्य है। बन्धन-दशा में आत्मा के ये चारों रूप सत्य हैं। मुक्त-दशा में आस्रव भी नहीं होता, सवर भी नहीं होता, निर्जरा भी नहीं होती, साध्यरूप मोक्ष भी नहीं होता, इसलिए वही आत्मा का केवल आत्म-रूप ही सत्य है।

आत्मा के साथ अनात्मा (अजीव—पुद्गल) का सम्बन्ध रहते हुए उसके बन्ध, पुण्य और पाप ये तीनों रूप सत्य हैं। मुक्त दशा में बन्धन भी नहीं होता, पुण्य भी नहीं होता, पाप भी नहीं होता। इसलिए जीव वियुक्त-दशा में केवल अजीव (पुद्गल) ही सत्य है। तात्पर्य कि जीव-अजीव की सयोग-दशा में नव सत्य हैं। उनकी वियोग-दशा में केवल दो ही सत्य हैं।

व्यवहार-नय से वस्तु का वर्तमान रूप (वैकारिक रूप) भी सत्य है। निश्चय नय से वस्तु का त्रैकालिक (स्वाभाविक रूप) सत्य है।

प्रत्याख्यान लोभ—जैसे, खञ्जन का रंग (गाढ) ।

इनके उदयकाल मे चारित्र-विकारक परमाणुओ का पूर्णत निरोध (सवर) नहीं होता । यह अपूर्ण-अव्रत-आस्रव की भूमिका है । यह महाव्रती जीवन की बाधक है । इसके अधिकारी अणुव्रती होते हैं । यहा आत्म-रमण की वृत्ति का आरम्भिक अभ्यास होने लगता है । इसे पार करनेवाले महाव्रती बनते हैं ।

सज्वलन क्रोध—जैसे, जल-रेखा (अस्थिर—तात्कालिक) ।

सज्वलन मान—जैसे, लता का खम्भा (लचीला) ।

सज्वलन माया—जैसे, छिलते बास की छाल (स्वल्पतम वक्र) ।

सज्वलन लोभ—जैसे, हल्दी का रंग (तत्काल उडने वाला) ।

इनके उदयकाल मे चारित्र-विकारक परमाणुओ का अस्तित्व निर्मूल नहीं होता । यह प्रारम्भ मे प्रमाद और बाद मे कपाय-आस्रव की भूमिका है । यह वीतराग-चारित्र की बाधक है । इसके अधिकारी सराग-सयमी होते हैं ।

योग आस्रव शैलेशी दशा (असप्रज्ञात समाधि) का बाधक है ।

मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय और अशुभ योग से पाप कर्म का बन्ध होता है । आस्रव के प्रथम चार रूप आन्तरिक दोष हैं । उनके द्वारा पाप कर्म का सतत बन्ध होता है । योग आस्रव प्रवृत्त्यात्मक है । वह अशुभ और शुभ दोनो प्रकार का होता है । ये दोनो प्रवृत्तिया एक साथ नहीं होती । शुभ प्रवृत्ति से शुभ कर्म और अशुभ प्रवृत्ति से अशुभ कर्म का बन्ध होता है ।

आस्रव के द्वारा शुभ-अशुभ कर्म का बन्ध, उसका पुण्य-पाप के रूप मे उदय, उदय से फिर आस्रव, उससे फिर बन्ध और उदय—यह ससार-चक्र है ।

साधक तत्त्व

मोक्ष के साधक तत्त्व दो हैं—सवर और निर्जरा ।

सवर

जितने आस्रव है उतने ही सवर हैं । आस्रव के पाच विभाग हैं, इसलिए सवर के भी पाच विभाग हैं—

१ सम्यक्त्व ।

२ विरति ।

३ अप्रमाद ।

४ अकषाय ।

५ अयोग ।

निर्जरा

निर्जरा का अर्थ है कर्म-क्षय और उससे होने वाली आत्म-स्वरूप की उपलब्धि । निर्जरा का हेतु तप है । तप के बारह प्रकार हैं, इसलिए निर्जरा के बारह प्रकार

है। वन्धन-मुक्ति की जिज्ञासा उत्पन्न होने पर जीव साधक बनता है और साध्य होता है मोक्ष। शेष सारे तत्त्व साधक या बाधक बनते हैं। पुण्य, पाप और वध मोक्ष के बाधक हैं। आस्रव को अपेक्षा-भेद से बाधक और साधक दोनों माना जाता है। शुभ-योग को आस्रव कहें तो उसे मोक्ष का साधक भी कह सकते हैं। किन्तु आस्रव का कम-संग्राहक रूप मोक्ष का बाधक ही है। सवर और निर्जरा—ये दो मोक्ष के साधक हैं।

बाधक तत्त्व (आस्रव) पाच हैं—१ मिथ्यात्व, २ अविरति ३ प्रमाद, ४ कपाय, ५ योग।

जीव में विकार पैदा करनेवाले परमाणु मोह कहलाते हैं। दृष्टि-विकार उत्पन्न करनेवाले परमाणु दशन-मोह हैं।

चारित्र्य-विकार उत्पन्न करने वाले परमाणु चारित्र्य-मोह कहलाते हैं। उनके दो विभाग हैं—

१ कपाय, २ नो-कपाय—कपाय को उत्तेजित करने वाले परमाणु।

कपाय के चार वग हैं—

अनन्तानुबन्धी-क्रोध—जैसे, पत्थर की रेखा (स्थिरतम)।

अनन्तानुबन्धी-मान—जैसे, पत्थर का खम्भा (दृढतम)।

अनन्तानुबन्धी-माया—जैसे, वास की जड़ (वक्रतम)।

अनन्तानुबन्धी-लोभ—जैसे, कृमि-रेशम का रग (गाढ़तम)।

इनका प्रभुत्व दर्शन-मोह के परमाणुओं के साथ जुड़ा हुआ है। इनके उदयकाल में सम्यक्-दृष्टि प्राप्त नहीं होती। यह मिथ्यात्व आस्रव की भूमिका है। यह सम्यक्-दृष्टि की बाधक है। इसके अधिकारी मिथ्यादृष्टि और सदिग्धदृष्टि हैं। यहाँ देह से भिन्न आत्मा की प्रतीति नहीं होती। इसे पार करनेवाला सम्यक् दृष्टि होता है।

अप्रत्याख्यान-क्रोध—जैसे, मिट्टी की रेखा (स्थिरतर)।

अप्रत्याख्यान-मान—जैसे, हाड का खम्भा (दृढतर)।

अप्रत्याख्यान-माया—जैसे, मेढ़े का सींग (वक्रतर)।

अप्रत्याख्यान-लोभ—जैसे, कीचड़ का रग (गाढ़तर)।

इनके उदय-काल में चारित्र्य को विकृत करनेवाले परमाणुओं का प्रवेश-निरोध (सवर) नहीं होता, यह अग्रत-आस्रव की भूमिका है। यह अणुव्रती जीवन की बाधक है। इसके अधिकारी सम्यक्-दृष्टि हैं। यहाँ देह से भिन्न आत्मा की प्रतीति होती है। इसे पार करनेवाला अणुव्रती होता है।

प्रत्याख्यान क्रोध—जैसे, धूलि-रेखा (स्थिर)।

प्रत्याख्यान मान—जैसे, काठ का खम्भा (दृढ)।

प्रत्याख्यान माया—जैसे, चलते बेल की मूतधारा (वक्र)



होते हैं। हम उसके थोड़े से पर्यायो को जानते हैं। उसके शेष पर्याय हमारे लिए अज्ञात रहते हैं। उन अज्ञात पर्यायो को ज्ञात करने का सशक्त साधन ध्यान है।

अतीन्द्रिय ज्ञानी मुनियो ने जिन सूक्ष्म द्रव्यो और पर्यायो का प्रतिपादन किया है, वे हमारी बुद्धि के लिए गम्य नहीं हैं। उन्हें जानने के लिए ध्यान का प्रयोग किया जाता था। उस ध्यान-पद्धति का नाम है—धर्म्य ध्यान।

धर्म्य ध्यान वस्तु-सत्य तक पहुँचने की आन्तरिक प्रक्रिया है। किन्तु आज वह परिभाषा के बन्धन में जकड़ी हुई है। उसे मुक्त किए बिना हम जैनो की ध्यान-पद्धति का भ्रम नहीं जान सकेंगे।

जैन आगमो में बहुत सारी बातें सूत्ररूप में लिखित हैं। हजारों वर्षों के व्यवधान के कारण उनका सम्यग् ग्रहण नहीं हो पाता। प्रायः उनका स्थूल कलेवर ही हाथ लगता है।

दूसरी बात यह है कि सूत्रकारो और व्याख्याकारो की शैली की विशिष्टता को समझे बिना हम उनके प्रतिपाद्य का आशय नहीं समझ सकते।

सूत्र-रचना की एक शैली यह है कि उसमें व्यापक तत्त्व एक उदाहरण के द्वारा निरूपित किया जाता है। हम लोग उसका अर्थ उतना ही समझ लेते हैं जितना उस उदाहरण में समाता है। हम इस तथ्य को भूल जाते हैं कि यह वस्तु की पूर्ण परिभाषा नहीं है, किन्तु यह उसका एक उदाहरण है। ध्यानविषयक अज्ञान का भी यह एक मुख्य हेतु है।

धर्म्य ध्यान के चार सोपान हैं—

१ आज्ञाविचय।

२ अपायविचय।

३ विपाकविचय।

४ सस्थानविचय।

व्याख्याओं में इनके उदाहरणात्मक अर्थ मिलते हैं, जैसे—

आज्ञाविचय—वीतराग की आज्ञा का निर्णय करना।

अपायविचय—कषाय आदि दोषो का निर्णय करना।

विपाकविचय—कर्म के परिणामो का निर्णय करना।

सस्थानविचय—लोक के आकार का निर्णय करना।

इन उदाहरणात्मक अर्थों को हम सीमित अर्थ में समझते हैं। फलतः हमारी ध्यान-पद्धति का हृदय पकड़ में नहीं आता।

वनस्पति यजीव है—यह शास्त्रो में लिखा है। वनस्पति के जीव हमारी दृष्टि में नहीं आते। हम क्या करें? इस शास्त्रीय सत्य को स्वीकारें या नकारें? नकारने का साहस वही कर सकता है, जो सत्य की अनन्त-धर्मा अभिव्यक्तियों से

होते हैं।<sup>१</sup> जैसे सवर आस्रव का प्रतिपक्ष है वैसे ही निर्जरा बध का प्रतिपक्ष है। आस्रव का सवर और बन्ध की निर्जरा होती है। उससे आत्मा का परिमित स्वरूपोदय होता है। पूर्ण सवर और पूर्ण निर्जरा होते ही आत्मा का पूर्णोदय हो जाता है—मोक्ष हो जाता है।

निर्जरा का हेतु तप है। उसके बाह्य अंग ये हैं—

- १ अनशन।
- २ आहार-सयम।
- ३ आसन-प्रयोग।
- ४ इन्द्रिय-सयम।

उसके आन्तरिक अंग ये हैं—

- १ प्रायश्चित्त।
- २ विनय।
- ३ सेवा।
- ४ कायोत्सर्ग।
- ५ स्वाध्याय।
- ६ ध्यान।

## ध्यान

विगत कुछ शताब्दियों में जैन परम्परा में ध्यान का क्रम विच्छिन्न जैसा हो गया। क्यों हुआ ? इसकी चर्चा में मुझे नहीं जाना है। किन्तु वह हो गया, यह सचाई है। अभ्यास की धारा टूटने के कारण हमारे अनेक जैन पंडित यह मानने लग गए कि जैनो की अपनी कोई ध्यान-पद्धति नहीं है। वे ध्यानाभ्यास के लिए पतजलि आदि योगाचार्यों के ऋणी हैं। किसी आचार्य या किसी पद्धति का जो ऋण है, उसे स्वीकार करना बहुत अच्छी बात है, किन्तु आत्मविस्मृति अच्छी बात नहीं है।

भगवान् महावीर ध्यान-युक्त तपस्या के बल पर ही केवली हुए थे। अन्य जितने भी मुनि केवली बने, वे सब ध्यान के बल पर ही बने थे। फिर ध्यानाभ्यास की पद्धति दूसरों के अनुदान से प्राप्त है, यही क्यों माना जाए ?

जैन मुनि सत्य की खोज के लिए ध्यान करते थे। उनका ध्यान दो श्रेणियों में विभक्त था—

- १ धर्म्य।
- २ शुक्ल।

धर्म्य का अर्थ है वस्तु का स्वभाव। वस्तु में अनन्त धर्म होते हैं, अनन्त पर्याय

मैं परिवर्तन का हेतु नहीं हूँ । १

इन अमूर्त सत्ताओं का निषेध करने पर जो शेष रहता है, वह है—चैतन्य ।

‘मैं चैतन्यमय हूँ ।’

आत्मा के वैभाविक पर्यायों से उसकी भिन्नता का ध्यान करना—

मैं क्रोध नहीं हूँ, मान नहीं हूँ, माया नहीं हूँ, लोभ नहीं हूँ, भय नहीं हूँ, घृणा नहीं हूँ, वासना नहीं हूँ, अज्ञान नहीं हूँ, मिथ्यात्व नहीं हूँ ।

मैं शुद्ध चैतन्यमय हूँ ।

महर्षि रमण इस अपाय-पद्धति को बहुत महत्त्व देते थे । उनका क्रम यह था—

मैं कौन हूँ ? सप्तधातुओं का बना हुआ स्थूल शरीर मैं नहीं हूँ । शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध—इन पञ्चविषयों को ग्रहण करने वाली कर्ण, त्वचा, नेत्र, जिह्वा और नासिका—ये पाच ज्ञानेन्द्रिया भी मैं नहीं हूँ । वचन, गमन, दान, मलविसर्जन और आनन्द की पञ्चविध क्रिया करनेवाली वाक्, पाद, पाणि, पायु और उपस्थ—ये पाच कर्मेन्द्रिया भी मैं नहीं हूँ । श्वासादि पञ्चक्रिया करने वाला प्राणादि वायुपञ्चक भी मैं नहीं हूँ । सकल्प करनेवाला मन भी मैं नहीं हूँ । सब विषयों और वृत्तियों को छोड़कर सिर्फ विषय-वासनाओं के सग में रहने वाला अज्ञान भी मैं नहीं हूँ । इस प्रकार ‘नेति नेति’ अर्थात् ‘मैं यह नहीं हूँ, मैं यह नहीं हूँ’ ऐसा कहते-कहते उपरोक्त सब उपाधियों का निषेध करने के बाद जो एकमात्र चैतन्य शेष रहता है वही ‘मैं’ हूँ । १

पुद्गलों के गुण-धर्मों का विश्लेषण करने की वैज्ञानिक पद्धति अपाय-पद्धति है । वैज्ञानिक पद्धति यंत्रों के सहारे चलती है और ध्यान-पद्धति आन्तरिक विकास के सहारे चलती है । मन का केन्द्रीकरण दोनों में अपेक्षित होता है ।

विपाकविचय के ध्यान-काल में पदार्थों के परिणामों पर मन केन्द्रित किया जाता है । केवल कर्मों के विपाकों पर मन का स्थिरीकरण ही विपाकविचय नहीं है । इसे एक उदाहरण ही कहा जा सकता है ।

सस्थानविचय—ध्यान-पद्धति के द्वारा ध्यानी मुनि पदार्थों के लक्षण, सस्थान (आकृति-रचना), आधार, विधान, प्रमाण, उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य आदि अनेक पर्यायों को जान लेते थे । २

वर्ण, गंध, रस, स्पर्श और सस्थान के विविध योगों से विविध वस्तुएँ निष्पन्न होती हैं । विभिन्न सस्थान के परमाणु भी वस्तु के स्वरूप को प्रभावित करते हैं । भगवती सूत्र में वर्णित अनेक भग इसी तथ्य की ओर संकेत करते हैं । यह ज्ञान

१ मैं कौन हूँ ?, पृ० ५, ६

२ ध्यानशतक, ५२

अनभिज्ञ है। उसे स्वीकारना श्रद्धा का काम है।

एक चिन्तनशील बौद्धिक व्यक्ति इन दोनों मार्गों से चलना पसन्द नहीं करता। इस स्थिति में वह ध्यान का सहारा लेकर इस समस्या को मुलझाता है। शास्त्रों में जो सूक्ष्म पर्याय निरूपित हैं उन्हें वह पूर्व-मान्यता के रूप में स्वीकार कर लेता है।

वनस्पति सजीव है—इसे पूर्व-मान्यता के रूप में स्वीकार कर ध्यानी साधक अपने समग्र चिन्तन को उस पर केन्द्रित कर देता है। इस ध्यान का विषय प्रत्यक्ष ज्ञानी के द्वारा प्रतिपादित सत्यो में से लिया जाता है, इसलिए इसे आज्ञाविचय कहा गया।

आज्ञा का सम्बन्ध केवल वीतराग या केवली से ही क्यों ? आयुर्वेद के आचार्य ने कहा—गुड कफ-कारक है और सूठ पित्त-कारक। ध्यान द्वारा इसके प्रामाण्य को जानना क्या आज्ञाविचय नहीं है ? क्या वैज्ञानिकों के अनेक आविष्कारों का ध्यान द्वारा प्रामाण्य जानना आज्ञाविचय नहीं है ? परोक्ष पर्याय की यथार्थता का बोध करने के लिए किसी शास्त्र या व्यक्ति के निर्देश को आलम्बन बनाकर उसमें मन को केन्द्रित करना आज्ञाविचय है।

अपायविचय विश्लेषणात्मक पद्धति का ध्यान है। वस्तु की वास्तविकता जानने के लिए उसकी मौलिक सत्ता तक पहुँचना आवश्यक है। यह विश्व सपकों और सम्मिश्रणों से सकुल है। सत्य के शोधक सपकों का विश्लेषण करते-करते वस्तु की शुद्ध सत्ता को प्राप्त कर लेते हैं।

आत्म-ध्यान की अपाय-पद्धति का निर्देश आचाराग सूत्र (१।५।६) में बहुत सुन्दर मिलता है—

मैं कौन हूँ ? इस प्रश्न के सन्दर्भ में उसे इस भाषा में प्रस्तुत किया जा सकता है—

मैं शब्द नहीं हूँ, रूप नहीं हूँ, गंध नहीं हूँ, रस नहीं हूँ, स्पर्श नहीं हूँ।

मैं दीर्घ नहीं हूँ, ह्रस्व नहीं हूँ।

मैं वृत्त नहीं हूँ, त्रिकोण नहीं हूँ, चतुष्कोण नहीं हूँ, परिमण्डल नहीं हूँ।

मैं शरीर नहीं हूँ, वाणी नहीं हूँ, मन नहीं हूँ।

मैं इन्द्रिय नहीं हूँ, प्राण नहीं हूँ, एवास-उच्छ्वास नहीं हूँ।

मैं अरूपी सत्ता हूँ।

इस अपाय-पद्धति में ध्याता का ध्यान मूर्त से अमूर्त की भूमिका में चला जाता है। इससे आगे आत्मा का अमूर्त द्रव्यो से अपाय करना होता है—

‘मैं कौन हूँ ?’—

मैं गतिसहायक द्रव्य नहीं हूँ।

मैं स्थितिसहायक द्रव्य नहीं हूँ।

मैं अवकाश देने वाला द्रव्य नहीं हूँ।

अग्नि की शिखा स्वभाव-सिद्ध लाघव के कारण ऊपर को जाती है। इसी प्रकार अकर्म-जीव की ऊर्ध्व गति के चार कारण हैं—

१ पूर्व-प्रयोग ।

२ असगता ।

३. बन्ध-विच्छेद ।

४ तथाविध-स्वभाव ।<sup>१</sup>

मुक्ति दशा में आत्मा का किसी दूसरी शक्ति में विलय नहीं होता। वह किसी दूसरी सत्ता का अवयव या विभिन्न अवयवों का सघात नहीं, वह स्वयं स्वतन्त्र सत्ता है। उसके प्रत्येक अवयव परस्पर अनुविद्ध हैं। इसलिए वह स्वयं अखण्ड है। उसका सहज रूप प्रकट होता है—यही मुक्ति है। मुक्त जीवों की विकास की स्थिति में भेद नहीं होता। किन्तु उनकी सत्ता स्वतन्त्र होती है। सत्ता का स्वातन्त्र्य मोक्ष की स्थिति का बाधक नहीं है। अविकास या स्वरूपावरण उपाधिजन्य होता है, इसलिए कर्म-उपाधि मिटते ही वह मिट जाता है—सब मुक्त आत्माओं का विकास और स्वरूप समकोटिक हो जाता है। आत्मा की जो पृथक्-पृथक् स्वतन्त्र सत्ता है वह उपाधिकृत नहीं है, वह सहज है, इसलिए किसी भी स्थिति में उनकी स्वतन्त्रता पर कोई आच नहीं आती। आत्मा अपने आप में पूर्ण अवयवी है, इसलिए उसे दूसरों पर आश्रित रहने की कोई आवश्यकता नहीं होती।

मुक्त-दशा में आत्मा समस्त वैभाविक-आधेयो, औपाधिक विशेषतताओं से विरहित हो जाती है। मुक्त होने पर पुनरावर्तन नहीं होता। उस (पुनरावर्तन) का हेतु कर्म-चक्र है। उसके रहते हुए मुक्ति नहीं होती। कर्म का निर्मूल नाश होने पर फिर उसका बध नहीं होता। कर्म का लेप सकर्म के होता है। अकर्म कर्म से लिप्त नहीं होता।

## ईश्वर

जैन ईश्वरवादी नहीं—बहुतो की ऐसी धारणा है। बात ऐसी नहीं है। जैन दर्शन ईश्वरवादी अवश्य है, ईश्वरकर्तृत्ववादी नहीं। ईश्वर का अस्वीकार अपने पूर्ण-विकास (चरमलक्ष्य या मोक्ष) का अस्वीकार है। मोक्ष का अस्वीकार अपनी पवित्रता (धर्म) का अस्वीकार है। अपनी पवित्रता का अस्वीकार अपने आप (आत्मा) का अस्वीकार है। आत्मा साधक है। धर्म साधन है। ईश्वर साध्य है। प्रत्येक मुक्त आत्मा ईश्वर है। मुक्त आत्माएं अनन्त हैं, इसलिए ईश्वर

१ भगवती, ७।१।२६५

निस्सगयाए निरगणाए गतिपरिणामेण वधणछेयणाए

निर्निधनयाए पुब्बव्यओगेण अकम्मस्स गती पन्नायति ।

सूत्रकारो को ध्यान-बल से प्राप्त हुआ था ।

## निर्वाण—मोक्ष

गौतम ने पूछा—भते । मुक्त जीव कहा सकते हैं ? वे कहा प्रतिष्ठित हैं ? वे शरीर कहा छोड़ते हैं और सिद्ध कहा होते हैं ?

भगवान् ने कहा—मुक्त जीव अलोक से प्रतिष्ठित हैं, लोकात्त मे प्रतिष्ठित हैं, मनुष्य-लोक मे शरीर-मुक्त होते हैं और सिद्ध-क्षेत्र मे वे सिद्ध होते हैं ।<sup>१</sup>

निर्वाण कोई क्षेत्र का नाम नहीं, मुक्त आत्मा ही निर्वाण हैं । वे लोकाग्र मे रहती हैं, इसलिए उपचार-दृष्टि से उसे भी निर्वाण कहा जाता है ।

कर्म-परमाणुओं से प्रभावित आत्मा ससार मे भ्रमण करती है । भ्रमण-काल मे ऊर्ध्वगति से अधोगति और अधोगति से ऊर्ध्वगति होती है । उसका नियमन कोई दूसरा व्यक्ति नहीं करता । यह सब स्वनियमन से होता है । अधोगति का हेतु कर्म की गुह्यता और ऊर्ध्वगति का हेतु कर्म की लघुता है ।<sup>२</sup>

कर्म का घनत्व मिटते ही आत्मा सहज गति से ऊर्ध्व लोकान्त तक चली जाती है । जब तक कर्म का घनत्व होता है, तब तक लोक का घनत्व उस पर दबाव डालता है । ज्यो ही कर्म का घनत्व मिटता है, आत्मा हलकी होती है, फिर लोक का घनत्व उसकी ऊर्ध्व-गति मे बाधक नहीं बनता । गुब्बारे मे हाइड्रोजन भरने पर वायुण्डल के घनत्व से उसका घनत्व कम हो जाता है, इसलिए वह ऊंचा चला जाता है । वही बात यहा समझिए । गति का नियमन धर्मास्तिकाय-सापेक्ष है ।<sup>३</sup> उसकी समाप्ति के साथ ही गति समाप्त हो जाती है । वे मुक्त जीव लोक के अन्तिम छोर तक चले जाते हैं ।

मुक्तजीव अशरीर होते हैं । गति शरीर-सापेक्ष है, इसलिए वे गतिशील नहीं होने चाहिए । बात सही है । उनमे कम्पन नहीं होता । अकम्पित-दशा मे जीव की मुक्ति होती है ।<sup>४</sup> और वे सदा उसी स्थिति मे रहते हैं । सही अर्थ मे वह उनकी स्वय-प्रयुक्त गति नहीं, बन्धन मुक्ति का वेग है, जिसका एक ही धक्का एक क्षण मे उन्हें लोकान्त तक ले जाता है ।

पूर्व-आयोगजनित वेग के कारण चक्र स्वय घूमता है । मिट्टी से लिपी हुई तुम्ही जल-तल मे चली जाती है । लेप उतरते ही वह ऊपर आ जाती है । एरण्ड का बीज फली मे बधा रहता है, किन्तु बध टूटते ही ऊपर उछलता है ।

१ उत्तरज्जयणाणि, ३६।५६, ५७

२ भगवती, ६।३२

३ द्रव्यानुयोगवर्कणा, १०।६

४ भगवती, ३।३

की दृष्टि से यह अपक्रान्ति का स्थान है। मिथ्यादर्शनी व्यक्ति में भी विशुद्धि होती है। ऐसा कोई जीव नहीं जिसमें कर्म-विलयजन्य विशुद्धि का अंश न मिले।

दूसरी भूमिका अपक्रमण दशा की है। सम्यग्दर्शनी मोह के उदय से मिथ्या-दर्शनी बनती है। उस सक्रमण-काल में यह स्थिति बनती है। पेड़ से फल गिर गया और ज़मीन को न छू पाया—ठीक यही स्थिति इसकी है।

तीसरी भूमिका मिश्र है। इसका अधिकारी न सम्यग्-दर्शनी होता है और न मिथ्या-दर्शनी। यह सशयशील व्यक्ति की दशा है। पहली भूमिका का अधिकारी दृष्टि-विपर्यय वाला होता है और इसका अधिकारी सशयालु—यह दोनों में अन्तर है। यह दोलायमान दशा अधिक नहीं टिकती। फिर वह या तो विपर्यय में परिणित हो जाती है या सम्यग्-दर्शन में। इन आध्यात्मिक अनुक्रमण की तीनों भूमिकाओं में दीर्घकालीन भूमिका पहली ही है, शेष दो अल्पकालीन हैं।

## सम्यग्-दर्शन

सम्यग्-दर्शन उत्क्रान्ति का द्वार है, इसीलिए यह बहुत महत्त्वपूर्ण है। आचार की दृष्टि से इसका उतना महत्त्व नहीं, जितना कि इससे अगली भूमिकाओं का है। सम्यग्-दर्शनी के सवर नहीं होता। उसके केवल निर्जरा होती है। इसे हस्ति-स्नान के समान बताया गया है। हाथी नहाता है और तालाब से बाहर आ घूल या मिट्टी उछाल फिर उससे गन्दला बन जाता है। वैसे ही अविरत-व्यक्ति इधर तपस्या द्वारा कर्म-निर्जरण कर शोधन करते हैं और उधर अविरति तथा सावद्य आचरण से फिर कर्म का उपचय कर लेते हैं। इस प्रकार यह साधना की समग्र भूमिका नहीं है।

साधना की समग्रता को रथ-चक्र और अन्ध-पगु के निदर्शन के द्वारा समझाया है। जैसे एक पहिए से रथ नहीं चलता, वैसे ही केवल विद्या (श्रुत या सम्यग् दर्शन) से साध्य नहीं मिलता। विद्या पगु है, क्रिया अन्धी। साध्य तक पहुँचने के लिए पैर और आँख दोनों चाहिए।

कुछ दार्शनिक कहते हैं—तत्त्वों को सही रूप में जवानेवाला सब दुखों से छूट जाता है। ऐसा सोच कई व्यक्ति धर्म का आचरण नहीं करते। वे एकान्त अक्रियावादी बन जाते हैं। भगवान् महावीर ने इसे वाणी का वीर्य या वाचनिक आशवासन कहा है।<sup>१</sup>

सम्यग्-दृष्टि के पाप का बन्ध नहीं होता या उसके लिए कुछ करना शेष नहीं रहता—ऐसी मिथ्या धारणा न बने, इसीलिए चतुर्थ भूमिका के अधिकारी को अधर्मी,<sup>२</sup> वाल<sup>३</sup> और सुप्त कहा है।<sup>४</sup>

१ उत्तरज्ज्ञयणणि, ६।६, १०। २ भगवती, १७।२।

३ सुयगढो, १।२।२।३६। ४ भगवती, १६।६।

अनन्त हैं ।

एक ईश्वर कर्ता और महान्, दूसरी मुक्तात्माएँ अकर्ता और इसलिए अमहान् कि वे उस महान् ईश्वर में लीन हो जाती हैं—यह स्वरूप और कार्य की भिन्नता निरूपाधिक दशा में हो नहीं सकती । मुक्त आत्माओं की स्वतन्त्र सत्ता को इसलिए अस्वीकार करने वाले कि स्वतन्त्र सत्ता मानने पर भोक्ष में भी भेद रह जाता है, एक निरूपाधिक सत्ता को अपने में विलीन करनेवाली और दूसरी निरूपाधिक सत्ता को उसमें विलीन होनेवाली मानते हैं—क्या यह निहेंतुक भेद नहीं ? मुक्त दशा में समान-विकासशील प्रत्येक आत्मा की स्वतन्त्र सत्ता का स्वीकार वस्तु-स्थिति का स्वीकार है ।

अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त वीर्य, अनन्त आनन्द—यह मुक्त आत्मा का स्वरूप या ऐश्वर्य है । यह सबमें समान होता है ।

आत्मा सोपाधिक (शरीर और कर्म की उपाधि सहित) होती है, तब उसमें पर-भाव का कर्तृत्व होता है । मुक्त-दशा निरूपाधिक है । उसमें केवल स्वभाव-रमण होता है, पर-भाव-कर्तृत्व नहीं । इसलिए ईश्वर में कर्तृत्व का आरोप करना उचित नहीं ।

## अध्यात्म विकास की भूमिकाएँ

विशुद्धि के तारतम्य की अपेक्षा चौदह भूमिकाएँ होती हैं । उनमें सम्यग्-दर्शन चौथी भूमिका है । उत्क्रान्ति का आदि-विन्दु होने के कारण यह साधना की पहली भूमिका है ।

पहली तीन भूमिकाओं में प्रथम भूमिका के तीन रूप बनते हैं—

१ अनादि-अनन्त ।

२ अनादि-सान्त ।

३ सादि-सान्त ।

प्रथम रूप के अधिकारी अभव्य या जाति-भव्य (कभी भी मुक्त न होनेवाले) जीव होते हैं ।

दूसरा रूप उनकी अपेक्षा से बनता है जो अनादिकालीन मिथ्यादर्शन की गाँठ को तोड़कर सम्यग्-दर्शनी बन जाते हैं ।

सम्यक्त्वी बन फिर से मिथ्यात्वी हो जाते हैं और फिर सम्यक्त्वी—ऐसे जीवों की अपेक्षा से तीसरा रूप बनता है ।

पहली भूमिका उत्क्रान्ति की नहीं है । इस दशा में शील की देश-आराधना हो सकती है ।<sup>१</sup> शील और श्रुत—दोनों की आराधना नहीं, इसलिए सब आराधना



तब कयनी-करनी की एकता नहीं जाती। उनके बिना ज्ञान और क्रिया का सामंजस्य नहीं होता। इनके असामंजस्य में पूजा-प्रतिष्ठा की भूख होती है। जहाँ यह होती है, वहाँ विषय का आकर्षण होता है। विषय की पूर्ति के लिए चोरी होती है। चोरी झूठ लाती है और झूठ से प्राणातिपात आता है। साधना की कमी या मोह की प्रबलता में ये विकार एक ही शृंखला से जुड़े रहते हैं। अप्रमत्त या बीतराग में ये सातों विकार नहीं होते।

## देश-विरति

भगवान् ने कहा—गौतम ! सत्य की श्रुति दुर्लभ है। बहुत सारे लोग मिथ्यावादियों के संग में ही लीन रहते हैं। उन्हें सत्य-श्रुति का अवसर नहीं मिलता। श्रद्धा सत्य-श्रुति से भी दुर्लभ है। बहुत सारे व्यक्ति मत्वाश सुनते हुए भी, जानते हुए भी उस पर श्रद्धा नहीं करते। वे मिथ्यावाद में ही रचे-पचे रहते हैं। सत्य का आचरण श्रद्धा से भी दुर्लभ है। सत्य की जानकारी और श्रद्धा के उपरान्त भी काम-भोग की मूर्च्छा छूटे बिना सत्य का आचरण नहीं होता। तीव्रतम-कषाय के विलय से सम्यक्-दर्शन की योग्यता आ जाती है। किन्तु तीव्रतर कषाय के रहते हुए चारित्रिक योग्यता नहीं आती। इसीलिए श्रद्धा से चारित्र का स्थान आगे है। चरित्रवान् श्रद्धा-सम्पन्न अवश्य होना है किन्तु श्रद्धावान् चरित्र-सम्पन्न होता भी है और नहीं भी। यही इस भूमिका भेद का आधार है। पाचवी भूमिका चारित्र की है। इसमें चरित्राश का उदय होता है। यह सवर का प्रवेश-द्वार है।

चारित्रिक योग्यता एक-रूप नहीं होती। उसमें असीम तारतम्य होता है। विस्तार-दृष्टि से चारित्र-विकास के अनन्त स्थान हैं। संक्षेप में उसके वर्गीकृत स्थान दो हैं—१ अपूर्ण-चरित्र और पूर्ण-चरित्र। पाचवी भूमिका अपूर्ण-विरति की है। यह गृहस्थ का साधना-क्षेत्र है।

जैनागम गृहस्थ के लिए बारह व्रतों का विधान करते हैं। अहिंसा, सत्य, अचौर्य, स्वदार-सन्तोष और इच्छा-परिमाण—ये पाँच अणुव्रत हैं। दिग्-विरति, भोगोपभोग-विरति और अनर्थ-दण्ड-विरति—ये तीन गुणव्रत हैं। सामायिक, देशायकाशिक, पोषधोषवाम और अतिथि-सविभाग—ये चार शिक्षाव्रत हैं।

बहुत लोग दूसरों के अधिकार या स्वत्व को छीनने के लिए, अपनी भोगमामग्री को संभृष्ट करने के लिए एक प्रदेश से दूसरे प्रदेश में जाया करते हैं। इसके माय भोगों या असयम की कड़ी जुड़ी हुई है। असयम को खुला रखकर चलने-माला स्वस्थ अणुव्रती नहीं हो सकता। दिग्व्रत में सार्वभौम आर्थिक गजनीतिक तथा अन्य सभी प्रकार के अत्याग्रसण की भावना है। भोग-उपभोग की गुलाबट और प्रमाद-अन्य सुनो से बचने के लिए शांतता और आठवा व्रत किया गया है।

“जानामि धर्मं न च मे प्रवृत्ति ।

जानाम्यधर्मं न च मे निवृत्ति ॥”

“धर्म को जानता हूँ, पर उसमें प्रवृत्ति नहीं है, अधर्म को भी जानता हूँ पर उससे निवृत्ति नहीं है।”—यह एक बहुत बड़ा तथ्य है। इसका पुनरावतन प्रत्येक जीव में होता है। यह प्रश्न अनेक मुखों से मुखरित होता रहता है कि “क्या कारण है, हम बुराई को बुराई जानते हुए भी छोड़ नहीं पाते?” जैन कर्मवाद इसका कारण के साथ समाधान प्रस्तुत करता है। वह यह है—जानना ज्ञान का कार्य है। ज्ञान ‘ज्ञानावरण’ के पुद्गलों का विलय होने पर प्रकाशमान होता है। सही विश्वास होना श्रद्धा है। वह दर्शन को मोहनेवाले पुद्गलों के अलग होने पर प्रकट होती है। अच्छा आचरण करना—यह चारित्र्य को मोहनेवाले पुद्गलों के दूर होने पर सम्भव होता है।

ज्ञान के आवारक पुद्गलों के हट जाने पर भी दर्शन-मोह के पुद्गल आत्मा पर छाए हुए हों तो वस्तु जान ली जाती है, पर विश्वास नहीं होता। दर्शन को मोहनेवाले पुद्गल बिखर जाएँ, तब उस पर श्रद्धा बन जाती है। पर चारित्र्य को मोहनेवाले पुद्गलों के होते हुए उसका स्वीकार (या आचरण) नहीं होता। इस दृष्टि से इनका क्रम यह बनता है—(१) ज्ञान, (२) श्रद्धा, (३) चारित्र्य। ज्ञान श्रद्धा के बिना भी हो सकता है, पर श्रद्धा उसके बिना नहीं होती। श्रद्धा चारित्र्य के बिना भी हो सकती है, पर चारित्र्य उसके बिना नहीं होता। अतः वाणी और कर्म का द्वैध (कथनी और करनी का अन्तर) जो होता है, वह निष्कारण नहीं है। जैसे-जैसे साधना आगे बढ़ती है, चारित्र्य का भाव प्रकट होता है, वैसे-वैसे द्वैध की खाई पटती जाती है पर वह छद्मस्थ-दशा में पूरी नहीं पटती।

छद्मस्थ की मनोदशा का विश्लेषण करते हुए भगवान् महावीर ने कहा—  
“छद्मस्थ सात कारणों से पहचाना जाता है—

१ वह प्राणातिपात करता है।

२ मृपावादी होता है।

३ अदत्त लेता है।

४ शब्द, स्पर्श, रस, रूप और गंध का आस्वाद लेता है।

५ पूजा, सत्कार की वृद्धि चाहता है।

६ पापकारी कार्य को पापकारी कहता हुआ भी उसका आचरण करता है।

७ जैसा कहता है, वैसा नहीं करता।”

यह प्रमादयुक्त व्यक्ति की मन स्थिति का प्ररूपण है। मोह प्रबल होता है,

अपेक्षा से हिंसक होता है।

## श्रेणी-आरोह

आठवीं भूमिका का आरम्भ अपूर्व-करण से होता है। पहले कभी न आया हो, वैसा विशुद्ध भाव आता है, आत्मा 'गुण-श्रेणी' का आरोह करने लगता है। आरोह की श्रेणियाँ दो हैं—उपशम और क्षपक। मोह को उपशान्त कर आगे बढ़नेवाला ग्यारहवीं भूमिका में पहुँच मोह को सर्वथा उपशान्त कर वीतराग बन जाता है। उपशम स्वल्पकालीन होता है, इसलिए मोह के उभरने पर वह वापस नीचे की भूमिकाओं में आ जाता है। मोह को खपाकर आगे बढ़नेवाला बारहवीं भूमिका में पहुँच वीतराग बन जाता है। क्षीण-मोह का अवरोह नहीं होता।

## केवली

तेरहवीं भूमिका सर्व-ज्ञान और सर्व-दर्शन की है। कर्म का मूल मोह है। सेनापति के भाग जाने पर सेना भाग जाती है, वैसे ही मोह के नष्ट होने पर शेष कर्म नष्ट हो जाते हैं। मोह के नष्ट होते ही ज्ञान और दर्शन के आवरण तथा अन्तराय—ये तीनों कर्म-बन्धन टूट जाते हैं। आत्मा निरावरण और निरन्तराय बन जाता है। निरावरण आत्मा को ही सर्वज्ञ और सर्वदर्शी कहा जाता है।

## अयोग-दशा और मोक्ष

केवली के भवोपग्राही कर्म शेष रहते हैं। उन्हीं के द्वारा शेष जीवन का धारण होता है। जीवन के अन्तिम क्षणों में मन, वाणी और शरीर की प्रवृत्तियों का निरोध होता है। यह निरोध दशा ही अन्तिम भूमिका है। इस काल में वे शेष कर्म टूट जाते हैं। आत्मा मुक्त हो जाता है—आचार स्वभाव में परिणत हो जाता है। साधन स्वयं साध्य बन जाता है। ज्ञान की परिणति आचार और आचार की परिणति मोक्ष है और मोक्ष ही आत्मा का स्वभाव है।

## महाव्रत और अणुव्रत

सत्य आदि जितने व्रत हैं, वे सब अहिंसा की सुरक्षा के लिए हैं।<sup>१</sup> काव्य की भाषा में—“अहिंसा धान है, सत्य आदि उमकी रक्षा करनेवाली वाडें हैं।”<sup>२</sup> “अहिंसा

१ पञ्चसंग्रह

एषक चिय एरुवय, निर्दिष्ट जिणवरोहिं सर्व्वेहि ।

पाणाइवायविरमणं सब्बसत्तस्स रम्यद्वा ॥

२ हारिभद्रदीयजम्भक, १६।५

अहिंसापत्त्यसंरक्षणं वृत्तिकल्पत्वात् सत्यादिप्रदानाम् ।

ये तीनों व्रत अणुव्रतों के पोषक हैं, इसलिए इन्हें गुणव्रत कहा गया है।

धर्म समतामय है। राग-द्वेष विषमता है। समता का अर्थ है—राग-द्वेष का अभाव। विषमता है राग-द्वेष का भाव। समभाव की आराधना के लिए सामायिक व्रत है। एक मुहूर्त तक सावद्य प्रवृत्ति का त्याग करना सामायिक व्रत है।

समभाव की प्राप्ति का साधन जागरूकता है। जो व्यक्ति पल-पल जागरूक रहता है, वही समभाव की ओर अग्रसर हो सकता है। पहले आठ व्रतों की सामान्य मर्यादा के अतिरिक्त थोड़े समय के लिए विशेष मर्यादा करना, अहिंसा आदि की विशेष साधना करना देशावकाशिक व्रत है।

पोषधोपवास-व्रत साधु-जीवन का पूर्वाभ्यास है। उपवासपूर्वक सावद्य प्रवृत्ति को त्याग, समभाव की उपासना करना पोषधोपवास व्रत है।

महाव्रती मुनि को अपने लिए बने हुए आहार का सविभाग देना अतिथि-सविभाग-व्रत है।

चारों व्रत अभ्यासात्मक या बार-बार करने योग्य हैं, इसलिए इन्हें शिक्षाव्रत कहा गया।

ये चारह व्रत हैं। इनके अधिकारी को देशव्रती श्रावक कहा जाता है।

छठी भूमिका से लेकर अगली सारी भूमिकाएँ मुनि-जीवन की हैं।

## सर्व-विरति

यह छठी भूमिका है। इसका अधिकारी महाव्रती होता है। महाव्रत पाच हैं—अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह। रात्रि-भोजन-विरति छठा व्रत है। आचार्य हरिभद्र के अनुसार भगवान् ऋषभ देव और भगवान् महावीर के समय में रात्रि-भोजन को मूल गुण माना जाता था। इसलिए इसे महाव्रत के साथ व्रत रूप में रखा गया है। शेष चारों तीर्थंकरों के समय यह उत्तर-गुण के रूप में रहता आया है। इसलिए इसे अलग व्रत का रूप नहीं मिलता।

जैन परिभाषा के अनुसार व्रत या महाव्रत मूल गुणों को कहा जाता है। उनके पोषक गुण उत्तर गुण कहलाते हैं। उन्हें व्रत की सज्ञा नहीं दी जाती। मूलगुण की मान्यता में परिवर्तन होता रहा है—धर्म का निरूपण विभिन्न रूपों में मिलता है।

## अप्रमाद

यह सातवीं भूमिका है। छठी भूमिका का अधिकारी प्रमत्त होता है—उसके प्रमाद की सत्ता भी होती है और वह कही-कही हिंसा भी कर लेता है। सातवीं का अधिकारी प्रमादी नहीं होता, सावद्य प्रवृत्ति नहीं करता। इसलिए अप्रमत्त-सयति अहिंसक और प्रमत्त-सयति शुभयोग की अपेक्षा से अहिंसक और अशुभयोग की

की ओर गति दोनों हैं।

निश्चय-दृष्टि यह है—हिंसा से आत्मा का पतन होता है, इसलिए यह अकरणीय है।

व्यवहार-दृष्टि यह है—सभी प्राणियों को अपनी-अपनी आयु प्रिय है। सुख अनुकूल है। दुःख प्रतिकूल है। वध सबको अप्रिय है। जीना सबको प्रिय है। सब जीव लम्बे जीवन की कामना करते हैं। सभी को जीवन प्रिय लगता है।

यह सब समझकर किसी जीव की हिंसा नहीं करनी चाहिए।

किसी जीव को त्रास नहीं पहुँचाना चाहिए।<sup>१</sup>

किसी के प्रति बैर और विरोध-भाव नहीं रखना चाहिए।<sup>२</sup>

सब जीवों के प्रति मैत्री-भाव रखना चाहिए।<sup>३</sup>

हे पुरुष ! जिसे तू मारने की इच्छा करता है, विचार कर वह तेरे-जैसा ही सुख-दुःख का अनुभव करनेवाला प्राणी है, जिस पर हुकूमत करने की इच्छा करता है, विचार कर वह तेरे-जैसा ही प्राणी है, जिसे दुःख देने का विचार करता है, विचार कर वह तेरे-जैसा ही प्राणी है, जिसे अपने वश करने की इच्छा करता है, विचार कर वह तेरे-जैसा ही प्राणी है, जिसके प्राण लेने की इच्छा करता है, विचार कर वह तेरे-जैसा ही प्राणी है।<sup>४</sup>

मृषावाद-विरति दूसरा महाव्रत है। इसका अर्थ है—असत्य-भाषण से विरत होना।

अदत्तादान विरति तीसरा महाव्रत है। इसका अर्थ है बिना दी हुई वस्तु लेने से विरत होना। मैथुन-विरति चौथा महाव्रत है। इसका अर्थ है—भोग-विरति। पाचवा महाव्रत अपरिग्रह है। इसका अर्थ है—परिग्रह का त्याग। मुनि मृषावाद आदि का सर्वथा प्रत्याख्यान करता है, इसलिए स्वीकृति निम्न शब्दों में करता है।

भते ! मैं उपस्थित हुआ हूँ—दूसरे महाव्रत में मृषावाद-विरति के लिए। भते ! मैं सब प्रकार के मृषावाद का प्रत्याख्यान करता हूँ। क्रोध, लोभ, भय और हास्यवश—मनसा, वाचा, कर्मणा मैं स्वयं मृषा न बोलूँगा, न दूसरों से बुलवाऊँगा और न बोलनेवाले का अनुमोदन करूँगा। जीवन-पर्यन्त मैं मृषावाद से विरत होता हूँ।

भते ! मैं उपस्थित हुआ हूँ—तीसरे महाव्रत में अदत्तादान-विरति के लिए। भते ! मैं सब प्रकार के अदत्तादान का त्याग करता हूँ। गाव, नगर या अरण्य में अल्प या बहुत, अणु या स्थूल, सचित्त या अचित्त अदत्तादान-मनसा, वाचा, कर्मणा

१ उत्तरज्ज्ञयणाणि, २।२० न य वित्तासए पर।

२ सूयगडो, १।१।१५।१३ न विरुज्जोज्ज केणई।

३ उत्तरज्ज्ञयणाणि, ६।२ भेत्ति भूएसु कप्पए।

४, आयारो, ५।१०१।

अतः, म न आदि उतही र्था कहिए मनु है । ' माय पदो ऽ हि दूय' जो प्र  
अहिमा कहिये मनु है ।

अहिमा की महत्त्वमहत्ता है । इससे परिभाषा है—माय और मप्रवृत्ति  
है यह महत्ता है ।

अहिमा का दूयम अर्थ है—प्राणातिपात विरति ।

अयमाह नृप—जीवमात्र को ।। मारा, म न मारा, अधिक अथवा कम  
पेदा करो, कष्ट मत दो, अधीन मत बनाओ, दास मत बनाओ, यही ध्येय अर्थ है, यही  
माय का अर्थ है । इससे परिभाषा है—माय, माय, कृपा और दत्त, दारिद्र्य  
अनुमति म न मन, कष्ट और दत्त माय । दूसरे अर्थप्रकार से यत्ना का मूल  
यही परिभाषा है । इससे दूसरा अर्थ, योग, मेध, और परिग्रह का समर्थन नहीं  
होता । अहिमा, माय और दत्त का जितना माय कहें, उतना माय का प्राणाति-  
पात विरति, कृपा और विरति से मनु-विरति नहीं है ।

प्राणातिपात विरति भी अहिमा है । स्वस्व की दृष्टि में अहिमा एव है । हिमा  
भी मत है । कारण की दृष्टि से हिमा के दो प्रकार माने हैं—१ स्थ हिमा—  
आयस्यतामस से आनखानी हिमा और २ अन्य हिमा—अनावश्यक हिमा ।  
गुनि मा हिमा का नवधा प्रकाशान्तरमा है । यह अहिमा महाप्रत को इन चन्दों  
में स्वीकार करता है—“भो ! मे उन्मियन हुआ हूँ पहले महाप्रत प्राणातिपात  
से विरत हो जाओ ।।” मे मय प्रकाश के प्राणातिपात का प्रत्याख्यान करना  
है । मूल से सादर, तम और स्मार जीमा का अनिपात माय, माय, कृपा  
में स्वयं न कृपा, दूसरे न न कराऊंगा और न करनेवाने का अनुमोदन  
करता । मे मायजीवन के लिए इस प्राणातिपात-विरति महाप्रत की स्वीकार  
करता हूँ ।”

गृहस्थ अर्थ-हिमा धोवन में क्षम नहीं होता, यह अन्य-हिमा का त्याग और  
अर्थ-हिमा का परिमाण करता है । इसलिए उतना अहिमा-प्रत मूल्य-प्राणातिपात  
विरति कहनाता है । जैन आचार्यों ने गृहस्थ के उत्तरदायित्व और विवशताओं को  
जानते हुए कहा—“आरम्भो-रूपि, व्यापार सम्बन्धी और विरोधी-प्रत्याग्रमण-  
कालीन हिमा से न पर मरों तो तत्त्व-आक्रमणात्मक और अप्रायोगिक हिमा  
से अवश्य बचो ।” इस मध्यम-माग पर अनेक लोग चले । यह सबके लिए आवश्यक  
माग है । अविरति मनुष्य का मूढ़ बनाती है, यह केवल अविरति नहीं है । विरति  
केवल मनुष्य मात्र के लिए मरन नहीं होती, यह केवल विरति नहीं है । यह अविरति  
और विरति का योग है । इसमें न तो वस्तु-स्थिति का अपलाप है और न मनुष्य  
की वृत्तियों का पूर्ण अनियंत्रण । इसमें अपनी विवशता की स्वीकृति और स्ववशता

मुमुक्षु मुक्ति के अगामी है । ब्रह्मचर्य के गम होने पर भारे व्रत टूट जाते हैं ।<sup>१</sup>

ब्रह्मचर्य जिसना श्रेष्ठ है उसना ही दुःकर है ।<sup>२</sup> इस आनक्ति को तरनेवाला महासागर को तर जाता है ।<sup>३</sup>

कहीं पहले दण्ड, पीछे भोग है, और कहीं पहले भोग, पीछे दण्ड है—ये भोग सगकारक हैं ।<sup>४</sup> इन्द्रिय के विषय विचार के हेतु है किन्तु ये राग-द्वेष को उत्पन्न या नष्ट नहीं करते । जो रसत और द्विष्ट होता है, वह उनका भयोग या विकारी बन जाता है ।<sup>५</sup> ब्रह्मचर्य ही सुरक्षा के लिए विकार के हेतु वर्जनीय है । ब्रह्मचारी की चर्या इस प्रकार होनी चाहिए—

१ एकान्तवास—विचार-वधक सामग्री से दूर रहना ।

२ कथा-समय—कामोत्तेजक वार्तालाप से दूर रहना ।

३ परिचय-समय—कामोत्तेजक सम्पर्कों से बचना ।

४ दृष्टि-समय—दृष्टि के विकार से बचना ।

५ श्रुति-समय—कर्ण-विकार पैदा करनेवाले शब्दों से बचना ।

६ स्मृति-समय—पहले भोगे हुए भोगों की याद न करना ।

७ रस-नयन—पुष्ट-हेतु के बिना रस पदार्थ न पाना ।

८ अति-भोगन-समय (मिताहार) —मात्रा और गत्या में कम पाना, बार-बार न पाना, जीवन-निवाह मात्र पाना ।

९ विमूषा-मयम—शृङ्गार न करना ।

१०. विषय-समय—मनोज्ञ शब्दादि इन्द्रिय विषयों तथा भानसिद्ध सगन्धों से बचना ।<sup>६</sup>

११ भेद-चिन्तन—विकार-हेतुक्त प्राणी या वस्तु से अपने को पृथक् मानना ।

१२ शीत और ताप सहन—ठंडक में खुले बदन रहना, गर्मी में सूर्य का आतप लेना ।

१३ सौकुमार्य-त्याग ।

१४ राग-द्वेष के विलय का सकल्प करना ।<sup>७</sup>

१५ गुरु और स्थविर में मार्गदर्शन लेना ।

१ सूयगढी, १।१।१५।६ इत्यिओ जे ण सेवति आइमोवया उ ते जणा ।

२ प्रश्नव्याकरण, २।६।

३ उत्तरजयणाणि, ३२।१७ तयारित्त दुत्तरमत्थि लोए ।

४ वही, ३२।१८

५ आयारी, ६।८५ पुब्ब दडा पच्छा फासा, पु'य फागा पच्छा दडा ।

६ उत्तरजयणाणि, ३२।१०१।

७ वही, १६।१०।

८ वही, ३२।२१।

में स्वयं न लूंगा, न दूसरो से लिवाऊंगा और न लेनेवाले का अनुमोदन करूंगा। जीवन-पर्यन्त मैं अदत्तादान से विरत होता हूँ।

भते ! मैं उपस्थित हुआ हूँ—चौथे महाव्रत में मैथुन-विरति के लिए।

भते ! मैं सब प्रकार के मैथुन का प्रत्याख्यान करता हूँ। दिव्य, मनुष्य और तिर्यञ्च मैथुन का मनसा, वाचा, कर्मणा मैं स्वयं न सेवन करूंगा, न दूसरो से सेवन करवाऊंगा, न सेवन करनेवाले का अनुमोदन करूंगा। जीवन-पर्यन्त मैं मैथुन से विरत होता हूँ।

भते ! मैं उपस्थित हुआ हूँ—पाचवें महाव्रत परिग्रह विरति के लिए। भते ! मैं सब प्रकार के परिग्रह का प्रत्याख्यान करता हूँ। गाव, नगर या अरण्य में अल्प या बहुत, अणु या स्थूल, सचित्त या अचित्त परिग्रह मनसा, वाचा, कर्मणा मैं स्वयं न ग्रहण करूंगा, न दूसरो से ग्रहण करवाऊंगा, न ग्रहण करनेवाले का अनुमोदन करूंगा। जीवन-पर्यन्त मैं परिग्रह से विरत होता हूँ।

भते ! मैं उपस्थित हुआ हूँ—छठे व्रत रात्रि-भोजन-विरति के लिए। भते ! मैं सब प्रकार के असन, पान, खाद्य और स्वाद्य को रात्रि में खाने का प्रत्याख्यान करता हूँ। मनसा, वाचा, कर्मणा मैं स्वयं रात के समय न खाऊंगा, न दूसरो को खिलाऊंगा, न खानेवाले का अनुमोदन करूंगा। जीवन-पर्यन्त मैं रात्रि-भोजन से विरत होता हूँ।

गृहस्थ के मृपावाद आदि की स्थूल-विरति होती है, इसलिए वे अणुव्रत होते हैं। स्थूल-मृपावाद-विरति, स्थूल अदत्तादान-विरति, स्वदार-सन्तोष और इच्छा-परिमाण—ये उनके नाम हैं। महाव्रतों की स्थिरता के लिए पचीस भावनाएँ हैं। प्रत्येक महाव्रत की पाच-पाच भावनाएँ हैं।<sup>१</sup>

इनके द्वारा मन को भावित कर ही महाव्रतों की सम्यक् आराधना की जा सकती है।

पाच महाव्रतों में मैथुन देह से अधिक सम्बन्धित है। इसलिए मैथुन-विरति की साधना के लिए विशिष्ट नियमों की रचना की गई है।

## ब्रह्मचर्य का साधना-मार्ग

ब्रह्मचर्य भगवान् है।<sup>२</sup>

ब्रह्मचर्य सब तपस्याओं में प्रधान है।<sup>३</sup> जिसने ब्रह्मचर्य की आराधना कर ली उसने सब व्रतों को आराध लिया।<sup>४</sup> जो अब्रह्मचर्य से दूर हैं—वे आदि-मोक्ष हैं।

१ आषारचूला, १५।४३-७८।

२ प्रश्नव्याकरण, २।४ वभ भगवत।

३ सूयगहो, १।१।६।२३ तवेसु या उत्तम वभचेर।

४ प्रश्नव्याकरण, २।४ जमिय आराहियमि आराहिय वयमिण सब्ब



के लिए साधना की पूर्णता चाहिए। वह एक प्रयत्न में ही प्राप्त नहीं होती। ज्यो-ज्यो मोह का बन्धन टूटता है, त्यो-त्यो उसका विकास होता है। मोहात्मक बन्धन की तरतमता के आधार पर साधना के अनेक स्तर निश्चित किये गए हैं—

१ सुलभ-बोधि—यह पहला स्तर है। इसमें न तो साधना का ज्ञान होता है और न अभ्यास। केवल उसके प्रति एक अज्ञात अनुराग या आकर्षण होता है। सुलभ-बोधि व्यक्ति निकट भविष्य में साधना का मार्ग पा सकता है।

२ सम्यग्-दृष्टि—यह दूसरा स्तर है। इसमें साधना का अभ्यास नहीं होता किन्तु उसका ज्ञान सम्यग् होता है।

३ अणुव्रती—यह तीसरा स्तर है। इसमें साधना का ज्ञान और स्पर्श दोनों होते हैं। अणुव्रती के लिए चार विश्राम-स्थल बताए गए हैं—

रूपक की भाषा में—

क—एक भारवाहक बोझ से दबा जा रहा था। उसे जहां पहुंचना था, वह स्थान वहां से बहुत दूर था। उसने कुछ दूर पहुंच अपनी गठरी बाएं से दाहिने कंधे पर रख ली।

ख—थोड़ा आगे बढ़ा और देह-चिन्ता से निवृत्त होने के लिए गठरी नीचे रख दी।

ग—उसे उठा फिर आगे चला। मार्ग लम्बा था। वजन भी बहुत था। इस-लिए उसे एक सार्वजनिक स्थान में विश्राम लेने को रुकना पड़ा।

घ—चौथी बार उसने अधिक हिम्मत के साथ उस भार को उठाया और वह ठीक वही जा ठहरा जहां उसे जाना था।

गृहस्थ के लिए—

(क) पाच शीलव्रतों का और तीन गुणव्रतों का पालन एवं उपवास करना पहला विश्राम है।

(ख) सामायिक तथा देशावकाशिक व्रत लेना दूसरा विश्राम है।

(ग) अष्टमी, चतुर्दशी, अमावस्या और पूर्णिमा को प्रतिपूर्ण पोषण करना तीसरा विश्राम है।

(घ) अन्तिम मारणातिक-सलेखना करना चौथा विश्राम है।

४ प्रतिमा-धर—यह चौथा स्तर है। प्रतिमा का अर्थ अभिग्रह या प्रतिज्ञा है। इसमें दर्शन और चारित्र्य दोनों की विशेष शुद्धि का प्रयत्न किया जाता है।

५ प्रमत्त-मुनि—यह पांचवा स्तर है। यह सामाजिक जीवन से पृथक् केवल साधना का जीवन है।

६ अप्रमत्त-मुनि—यह छठा स्तर है। प्रमत्त-मुनि साधना में स्वलित भी हो जाता है किन्तु अप्रमत्त-मुनि कभी स्वलित नहीं होता। अप्रमाद-दशा में वीतराग भाव आता है, केवलज्ञान होता है।

१६. अतनो गा आसता । त सग-दयाग करना ।
१७. रसाध्याय म सीन रहता ।
१८. ध्यान म सीन रहता ।
१९. मूसार्ध का चिन्तन करना ।
२०. धर्म गयना, मानसिक चपलता हाने पर निराश न होना ।<sup>१</sup>
२१. गुहाहार—निदाघ जीर मादक वस्तु-चरित आहार ।
२२. कुणल सायो<sup>२</sup> का सधक ।
२३. विकारपूण सामग्री का अदश, अप्राथन, अचिन्तन, अहीर्तन ।<sup>३</sup>
२४. ताय-नवेश—आसन करना, मात्रसज्जा न करना ।
२५. ग्रामानुग्राम-विहार—एक जगह अधिक न रहना ।
२६. रूपा भोजन—रूपा आहार करना ।
२७. अनशन—पाचज्जीवन आहार का परित्याग कर देना ।<sup>४</sup>
२८. विषय की नश्वरता का चिन्तन करना ।<sup>५</sup>
२९. इन्द्रिय का बहिर्मुखी व्यापार न करना ।<sup>६</sup>
३०. भविष्य-दर्शन—भविष्य में होने वाले विपरिणाम को देखना ।<sup>७</sup>
३१. भोग में रोग का सकल्प करना ।<sup>८</sup>
३२. अप्रमाद—सदा जागरूक रहना—जो व्यक्ति विकार-हेतुक सामग्री को उच्च मान उसका सेवन करने लगता है, उसे पहले ब्रह्मचर्य में प्रका उत्पन्न होती है, फिर क्रमश आकाशा (कामना), विचिकित्सा (फल के प्रति सन्देह), द्विविधा, उन्माद और ब्रह्मचय-नाश हो जाता है ।<sup>९</sup>

इसलिए ब्रह्मचारी को पल-पल सावधान रहना चाहिए । वायु जैसे अग्नि-ज्वाला को पार कर जाता है वैसे ही जागरूक ब्रह्मचारी काम-भोग की आसक्ति को पार कर जाता है ।

### साधना के स्तर

धर्म की आराधना का लक्ष्य है—मोक्ष-प्राप्ति । मोक्ष पूर्ण है । पूर्ण की प्राप्ति

- १ उत्तरज्ज्ञयणाणि, ३२.३।
- २, ३ वही, ३२।४, १५
- ४ आयारा, ५।८३ अवि आहार योच्छिदेज्जा ।
- ५ दस्येआलिय, ८।५६।
- ६ उत्तरज्ज्ञयणाणि, ३२।१२।
- ७ सूयगडो, १।१।३।४।१४।
- ८ वही, १।१।२।३।२।
- ९ देखें—उत्तरज्ज्ञयणाणि, प्रथमपत्र १६।

भगवान् ने पूछा—आयुष्यमन् श्रमणो ! जीव किससे डरते हैं ?

गौतम आदि श्रमण निकट आये, वन्दना की, नमस्कार किया । विनम्र भाव से बोले—भगवन् ! हम नहीं जानते, इस प्रश्न का क्या तात्पर्य है ? देवानुप्रिय को कष्ट न हो तो भगवान् कहे । हम भगवान् के पास से यह जानने को उत्सुक हैं ।

भगवान् बोले—आर्यो ! जीव दुःख से डरते हैं ।

गौतम ने पूछा—भगवन् ! दुःख का कर्त्ता कौन है और उसका कारण क्या है ?

भगवान्—गौतम ! दुःख का कर्त्ता जीव और उसका कारण प्रमाद है ।

गौतम—भगवन् ! दुःख का अन्त-कर्त्ता कौन है और उसका कारण क्या है ?

भगवान्—गौतम ! दुःख का अन्त-कर्त्ता जीव है और उसका कारण अप्रमाद है ।<sup>१</sup>

## २ उपशम

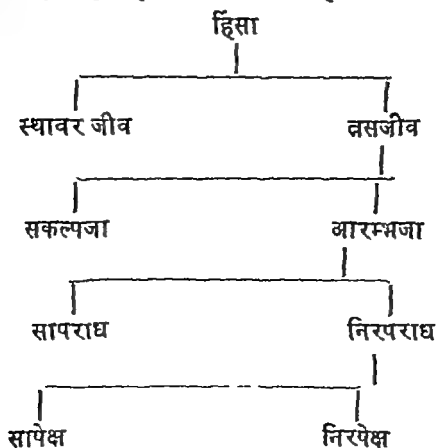
मानसिक सन्तुलन के बिना कष्ट-सहन की क्षमता नहीं आती । उसका उपाय उपशम है । व्याधियों की अपेक्षा मनुष्य को आधिया अधिक सताती हैं । हीन-भावना और उत्कर्ष-भावना की प्रतिक्रिया दैहिक कष्टों से अधिक भयकर होती है, इसलिए भगवान् ने कहा—जो निमंम और निरहकार है, नि सग है, ऋद्धि, रस और सुख के गौरव से रहित है, सब जीवों के प्रति सम है, लाभ-अलाभ, सुख-दुःख, जीवन-मौत, निन्दा-प्रशंसा, मान-अपमान में सम है, अकषाय, अदण्ड, नि शल्य और अभय है, हास्य, शोक और पीद्गलिक सुख की आशा से मुक्त है, ऐहिक और पारलौकिक बन्धन से मुक्त है, पूजा और प्रहार में सम है, आहार और अनशन में सम है, अप्रशस्त वृत्तियों का सवारक है, अध्यात्म-ध्यान और योग में लीन है, प्रशस्त आत्मानुशासन में रत है, श्रद्धा, ज्ञान, चारित्र और तप में निष्ठावान् है—वही भावितात्मा श्रमण है ।

भगवान् ने कहा—कोई श्रमण कभी कलह में फस जाए तो वह तत्काल सम्हल कर उसे शान्त कर दे । वह क्षमा-याचना कर ले । सम्भव है, दूसरा श्रमण वैसा करे या न करे, उसे आदर दे या न दे, उठे या न उठे, वन्दना करे या न करे, साथ में खाये या न खाये, साथ में रहे या न रहे, कलह को उपशान्त करे या न करे, किन्तु जो कलह का उपशमन करता है वह धर्म की आराधना है, जो उसे शांत नहीं करता उसके धर्म की आराधना नहीं होती । इसलिए आत्म-गवेषक श्रमण को उसका उपशमन करना चाहिए ।

गौतम ने पूछा—भगवन् ! उसे अकेले को ही ऐसा क्यों करना चाहिए ?

७ अयोगी—यह सातवा स्तर है। इससे आत्मा मुक्त होता है।

इस प्रकार साधना के विभिन्न स्तर हैं। इनके अधिकारियों की योग्यता भी विभिन्न होती है। योग्यता की कसौटी वैराग्य-भावना या निर्मोह मनोदशा है। उसकी तरतमता के अनुसार ही साधना का आलम्बन लिया जाता है। हिंसा हेतु है—यह जानते हुए भी उसे सब नहीं छोड़ सकते। साधना के तीसरे स्तर में हिंसा का आशिक त्याग होता है। हिंसा के निम्न प्रकार हैं—



गृहस्थ के लिए आरम्भजा—कृषि, वाणिज्य आदि में होनेवाली हिंसा से बचना कठिन होता है।

गृहस्थ पर कुटुम्ब, समाज और राज्य का दायित्व होता है, इसलिए सापराध या विरोधी हिंसा से बचना भी उसके लिए कठिन होता है।

गृहस्थ को घर आदि को चलाने के लिए वध, वध आदि का सहारा लेना पड़ता है, इसलिए सापेक्ष हिंसा से बचना भी उसके लिए कठिन होता है। वह सामाजिक जीवन के मोह का भार वहन करते हुए केवल सकल्पपूर्वक निरपराध तसजीवो की निरपेक्ष हिंसा से बचता है, यही उसका अहिंसा-अनुव्रत है।

वैराग्य का उत्कर्ष होता है, वह प्रतिभा का पालन करता है। वैराग्य और बढ़ता है तब वह मुनि बनता है।

भूमिका-भेद को समझकर चलने पर न तो सामाजिक सतुलन विगड़ता है और न वैराग्य का क्रमिक आरोह भी लुप्त होता है।

## साधना के सूत्र

### १ अप्रमाद

‘आर्यो ! आओ !’ भगवान् ने गौतम आदि श्रमणों को आमन्त्रित किया।

है, वह सग और भोग से जन्मा हुआ है।<sup>१</sup> नश्वर सुख के लिए प्रयुक्त क्रूर शस्त्र को जो जानता है, वही अशस्त्र का मूल्य जानता है, वही नश्वर सुख के लिए प्रयुक्त क्रूर शस्त्र को जान सकता है।<sup>२</sup>

भगवान् ने कहा—गौतम ! तू आत्मानुशासन में आ । अपने आपको जीत । यही दुःख-मुक्ति का मार्ग है।<sup>३</sup> कामो, इच्छाओ और वासनाओ को जीत । यही दुःख-मुक्ति का मार्ग है।<sup>४</sup>

लोक का सिद्धान्त देख—कोई जीव दुःख नहीं चाहता । तू भेद में अभेद देख, सब जीवों में समता देख । शस्त्र-प्रयोग मत कर । दुःख-मुक्ति का मार्ग यही है।<sup>५</sup>

कषाय-विजय, काम-विजय या इन्द्रिय-विजय, मनोविजय, शस्त्र-विजय और साम्य-दर्शन—ये दुःख-मुक्ति के उपाय हैं । जो साम्यदर्शी होता है, वह शस्त्र का प्रयोग नहीं करता । शस्त्र-विजेता का मन स्थिर हो जाता है । स्थिर-चित्त व्यक्ति को इन्द्रिया नहीं सताती । इन्द्रिय-विजेता के कषाय (क्रोध, मान, माया, लोभ) स्वयं स्फूर्त नहीं होते ।

### ७ सवर और निर्जरा

यह जीव मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग (मन, वाणी और शरीर की प्रवृत्ति)—इन पांच आस्रवों के द्वारा विजातीय-तत्त्व का आकर्षण करता है । यह जीव अपने हाथों ही अपने बन्धन का जाल बुनता है । जब तक आस्रव का सवरण नहीं होता, तब तक विजातीय तत्त्व का प्रवेश-द्वार खुला ही रहता है ।

भगवान् ने दो प्रकार का धर्म कहा है—सवर और तपस्या (निर्जरा) । सवर के द्वारा नये विजातीय द्रव्य के संग्रह का निरोध होता है और तपस्या के द्वारा पूर्व-संचित संग्रह का विलय होता है । जो व्यक्ति विजातीय द्रव्य का नये सिरे से संग्रह नहीं करता और पुराने संग्रह को नष्ट कर डालता है, वह उससे मुक्त हो जाता है।<sup>६</sup>

### साधना का मानदण्ड

भगवान् ने कहा—गौतम ! साधना के क्षेत्र में व्यक्ति के अपकर्ष-उत्कर्ष या

१ उत्तरज्झयणाणि, ३२।१९।

२ आयारो, ३।१७।

३ वही, ३।६४ पुरिसा ! अत्ताणमेव अभिणिगिज्झ, एव दुक्खा पमोक्खसि ।

४ दसवेआलिय, २।५।

५ आयारो, ३।२६।

६ सूयगढो, १।१५।६

तुट्ठति पावकम्माणि, नव कम्ममकुव्वआ ।

अकुव्वओ णव णत्थि, कम्म नाम विजाणई ॥

भगवान् ने कहा—गौतम ! धामण्य उपशम-प्रधान है । जो उपशम करेगा वही श्रमण, साधक या महान् है ।

उपशम विजय का मार्ग है । जो उपशम-प्रधान होता है, वही मध्यस्थ-भाव और तटस्थ-नीति को वरत सकता है ।

### ३ साम्य-योग

जाति और रंग का गर्व कौन कर सकता है ? यह जीव अनेक बार ऊँची और अनेक बार नीची जाति में जन्म ले चुका है ।

यह जीव अनेक बार गोरा और अनेक बार काला बन चुका है ।

जाति और रंग, ये बाहरी आवरण हैं । ये जीव को हीन और उच्च नहीं बनाते ।

बाहरी आवरणों को देख जो हृष्ट और रुष्ट होते हैं, वे मूढ़ हैं ।

प्रत्येक व्यक्ति में स्वाभिमान की वृत्ति होती है । इसलिए किसी के प्रति भी तिरस्कार, घृणा और निम्नता का व्यवहार करना हिंसा है, व्यामोह है ।

### ४ तितिक्षा

भगवान् ने कहा—गौतम ! अहिंसा का आधार तितिक्षा है । जो कष्टों से घबराता है वह अहिंसक नहीं हो सकता ।

इस शरीर को खपा ।<sup>१</sup> साध्य (आत्म-हित) खपने से सघता है ।<sup>२</sup>

इस शरीर को तपा ।<sup>३</sup> साध्य तपने से सघता है ।<sup>४</sup>

### ५ अभय

लोक-विजय का मार्ग अभय है । कोई भी व्यक्ति सर्वदा शस्त्र-प्रयोग नहीं करता, किन्तु शस्त्रीकरण से दूर नहीं होता, उससे सब डरते हैं ।<sup>५</sup>

अणुवम की प्रयोग-भूमि केवल जापान है । उसकी भय-व्याप्ति सभी राष्ट्रों में है ।

जो स्वयं अभय होता है, वह दूसरों को अभय दे सकता है । स्वयं भीत दूसरों को अभीत नहीं कर सकता ।

### ६ आत्मानुशासन

ससार में जो भी दुःख है, वह शस्त्र से जन्मा हुआ है ।<sup>६</sup> ससार में जो भी दुःख

---

१ आयारो, ४।३२ कसेहि अप्पाण ।

२ सूयगढो, १।१।६।२।३० असहिय खु बुहेण सम्मइ ।

३ आयारो, ४।३२ अरेहि अप्पाण ।

४ दसवेआलिय, ८।२७ वेहे दुवख महाफल ।

५ आयारो, १।१३५, १३६।

६ वही, ३।१३ आरमज दुवखमिण ति णच्चा ।

आनन्द को दवा वह व्यामोह उत्पन्न करती है।

चौथा सूत्र है—पुद्गल-विरक्ति या ससार के प्रति उदासीनता। पुद्गल से पुद्गल को तृप्ति मिलती है, मुझे नहीं। पर-तृप्ति मे स्व का जो आरोप है, वह उचित नहीं।

जो पुद्गल-वियोग आत्मा के लिए उपकारी है, वह देह के लिए अपकारी है और जो पुद्गल-सयोग देह के लिए उपकारी है, वह आत्मा के लिए अपकारी है।

पाचवा सूत्र है—ध्येय और ध्याता का एकत्व। ध्येय परमात्मपद है। वह मुझ से भिन्न नहीं है। ध्यान आदि की समग्र साधना होने पर मेरा ध्येय रूप प्रकट हो जाएगा।

गूढवाद के द्वारा साधक को अनेक प्रकार की आध्यात्मिक शक्तियाँ और योगजन्य विभूतियाँ प्राप्त होती हैं।

अध्यात्म-शक्ति-सम्पन्न इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना ही पूर्ण सत्य को साक्षात् जान लेता है।

थोड़े में गूढवाद का मर्म आत्मा, जो रहस्यमय पदार्थ है, की शोध है। उसे पा लेने के बाद फिर कुछ भी पाना शेष नहीं रहता, गूढ नहीं रहता।

## अक्रियावाद

दर्शन के इतिहास में वह दिन अति महत्वपूर्ण था, जिस दिन अक्रियावाद का सिद्धान्त व्यवस्थित हुआ। आत्मा की खोज भी उसी दिन पूर्ण हुई, जिस दिन मननशील मनुष्य ने अक्रियावाद का मर्म समझा।

मोक्ष का स्वरूप भी उसी दिन निश्चित हुआ, जब दार्शनिक जगत् ने 'अक्रियावाद' को निकट से देखा।

गौतम स्वामी ने पूछा—भगवन् ! जीव सक्रिय है या अक्रिय ?

भगवान् ने कहा—गौतम ! जीव सक्रिय भी है और अक्रिय भी। जीव दो प्रकार के हैं—मुक्त और ससारी। मुक्त जीव अक्रिय होते हैं। अयोगी (शैलेशी-अवस्था-प्रतिपन्न) जीवों को छोड़ शेष सब ससारी जीव सक्रिय होते हैं।

शरीर-धारी के लिए क्रिया सहज है, ऐसा माना जाता था। पर 'आत्मा का सहज रूप अक्रियामय है'—इस सवित् का उदय होते ही 'क्रिया आत्मा का विभाव है' यह निश्चय हो गया। क्रिया वीर्य से पैदा होती है। योग्यतात्मक वीर्य मुक्त जीवों में भी होता है। किन्तु शरीर के बिना वह प्रस्फुटित नहीं होता। इसलिए वह लब्धि-वीर्य ही कहलाता है। शरीर के सहयोग से लब्धि-वीर्य (योग्यतात्मक वीर्य) क्रियात्मक बन जाता है। इसलिए उसे 'करण-वीर्य' की सज्ञा दी गई। वह शरीरधारी के ही होता है।

अवरोह-आरोह का मानदण्ड सवर (विजातीय तत्त्व का निरोध) है।

सयम और आत्म-स्वरूप की पूर्ण अभिव्यक्ति का चरम-बिन्दु एक है। पूर्ण सयम यानी असयम का पूर्ण अन्त, असयम का पूर्ण अन्त यानी आत्मा का पूर्ण विकास।

जो व्यक्ति भोग-तृष्णा का अन्तकर है, वही इस अनादि दुख का अन्तकर है।<sup>१</sup>

दुख के आवर्त्त में दुखी ही फसता है, अदुखी नहीं।<sup>१</sup>

उत्तरा और चक्र अन्त-भाग से चलते हैं। जो अन्त भाग से चलते हैं, वे ही साध्य को पा सकते हैं।

विषय, कषाय और तृष्णा की अन्तरेखा के उस पार जिनका पहला चरण टिकता है, वे ही अन्तकर—मुक्त बनते हैं।

## गूढवाद

आत्मा की तीन अवस्थाएँ होती हैं—

१ वहिर्-आत्मा, २ अन्तर्-आत्मा, ३ परम-आत्मा।

जिसे अपने आपका भान नहीं, वही वहिर्-आत्मा है। अपने स्वरूप को पहचाननेवाला अन्तर्-आत्मा है। जिसका स्वरूप अनावृत हो गया, वह परमात्मा है। आत्मा परमात्मा बने, शुद्ध रूप प्रकट हो, उसके लिए जिस पद्धति का अवलम्बन लिया जाता है, वही 'गूढवाद' है।

परमात्म-रूप का साक्षात्कार मन की निर्विकार स्थिति से होता है, इसलिए वही गूढवाद है। मन के निर्विकार होने की प्रक्रिया स्पष्ट नहीं, सरल नहीं। सहजतया उसका ज्ञान होना कठिन है। ज्ञान होने पर भी श्रद्धा होना कठिन है। श्रद्धा होने पर भी उसका क्रियात्मक व्यवहार कठिन है। इसीलिए आत्म-शोधन की प्रणाली 'गूढ़' कहलाती है।

आत्म-विकास के पांच सूत्र हैं—

पहला सूत्र है—अपनी पूर्णता और स्वतन्त्रता का अनुभव—मैं पूर्ण हूँ, स्वतन्त्र हूँ, जो परमात्मा है, वह मैं हूँ और जो मैं हूँ वही परमात्मा है।

दूसरा सूत्र है—चेतन-पुद्गल विवेक—मैं भिन्न हूँ, शरीर भिन्न है, मैं चेतन हूँ, वह अचेतन है।

तीसरा सूत्र है—आनन्द बाहर से नहीं आता। मैं आनन्द का अक्षयकोष हूँ। पुद्गल-पदार्थ के सयोग से जो सुखानुभूति होती है, वह अतात्त्विक है। मौलिक

१ सूयगङ्गो, १।१५।१७।

२ भगवती, ७।१।



साधना के पहले चरण में ही सारी क्रियाओं का त्याग शक्य नहीं है। मुमुक्षु भी साधना की पूर्व-भूमिकाओं में क्रिया-प्रवृत्त रहता है। किन्तु उसका लक्ष्य अक्रिया ही होता है, इसलिए वह कुछ भी न बोले, अगर बोलना आवश्यक हो तो वह भाषा-समिति (दोष-रहित पद्धति) से बोले। वह चिन्तन न करे, अगर उसके बिना न रह-सके तो आत्महित की बात ही सोचे—धर्म्य और शुक्ल ध्यान ही ध्याए। वह कुछ भी न करे, अगर किये बिना न रह सके तो वही करे जो साध्य से दूर न ले जाए। यह क्रिया-शोधन का प्रकरण है। इस चिन्तन में समय, चरित्र, प्रत्याख्यान आदि साधनों को जन्म दिया और उनका विकास किया।

शरीर की दुष्प्रवृत्ति सतत नहीं होती। निरन्तर जीवों को मारनेवाला वधक शायद ही मिले। निरन्तर असत्य बोलनेवाला और बुरा मन बताने वाला भी नहीं मिलेगा किन्तु उनकी अनुपरति (अनिवृत्ति) नैरन्तरिक होती है। दुष्प्रयोग अव्यक्त अनुपरति का ही व्यक्त परिणाम है। अनुपरति जागरण और निद्रा दोनों दशाओं में समान रूप होती है। इसे समझे बिना आत्म-साधना को नहीं समझा जा सकता। इसी को लक्ष्य कर भगवान् महावीर ने कहा है—असयमी मनुष्य जागता हुआ भी सोता है और सयमी मनुष्य सोता हुआ भी जागता है।<sup>१</sup>

मनुष्य शारीरिक और मानसिक व्यथा से सार्वदिक मुक्ति पाने चला, तब उसे पहले-पहल दुष्प्रवृत्ति छोड़ने की बात सूझी। आगे जाने की बात संभवतः उसने नहीं सोची। किन्तु अन्वेषण की गति अबाध होती है। शोध करते-करते उसने जाना कि व्यथा का मूल दुष्प्रवृत्ति नहीं किन्तु उसकी अनुपरति है। ज्ञान का क्रम आगे बढ़ा। व्यथा का मूल कारण जान लिया गया।

इस प्रकरण में एक महत्त्वपूर्ण गवेषणा हुई—वह है प्राणातिपात से हिंसा के पार्थक्य का ज्ञान। परित्यापन और प्राणातिपात—ये दोनों जीव से संबन्धित हैं। हिंसा का संबन्ध जीव और अजीव दोनों से है। द्वेष अजीव के प्रति भी हो सकता है किन्तु अजीव के परित्यापन और प्राणातिपात में नहीं किये जा सकते। प्राणातिपात का विषय वह जीविकाय है।<sup>२</sup>

प्राणातिपात हिंसा है किन्तु हिंसा उसके अतिरिक्त भी है। असत्य वचन, अदत्तादान, अन्नह्यचर्य और परिग्रह भी हिंसा है। इन सब में प्राणातिपात का नियम नहीं है। मृपावाद का विषय सब द्रव्य है।<sup>३</sup> अदत्तादान का विषय ग्रहण और धारण करने योग्य द्रव्य है।<sup>४</sup> आदान ग्रहण-धारण योग्य वस्तु का ही हो

१ आचार्य, ३।१

मुक्ता अमुणी सया, मुणिणो सया जागरति ।

२ प्रज्ञापना, पद २२ छसु जीव-णिक्काएसु ।

३ वही, पद २२ सब्ब दब्बेसु ।

४ वही, पद २२ ग्रहणधारणिज्जेसु दब्बेसु ।

आत्मतादी का परम या चरम साध्य मोक्ष है। मोक्ष का मतलब है शरीर-मुक्ति, बन्धन-मुक्ति, क्रिया-मुक्ति। क्रिया से बन्धन, बन्धन से शरीर और शरीर से ससार—यह परम्परा है। मुक्त जीव अशरीर, अबन्ध और अक्रिय होते हैं। अक्रियावाद की स्थापना के बाद क्रियावाद के अन्वेषण की प्रवृत्ति बढ़ी। क्रियावाद की खोज में से 'अहिंसा' का चरम विकास हुआ।

अक्रियावाद की स्थापना से पहले अक्रिया का अर्थ था विश्राम या कार्य-निवृत्ति। यका हुआ व्यक्ति थकान मिटाने के लिए नहीं सोचता, नहीं बोलता और गमनागमनादि नहीं करता, उसी का नाम था 'अक्रिया'। किन्तु चित्तवृत्ति निरोध, मौन और कायोत्सर्ग—एतद्रूप अक्रिया किसी महत्त्वपूर्ण साध्य की सिद्धि के लिए है—यह अनुभवगम्य नहीं हुआ था।

कर्म से कर्म का क्षय नहीं होता, अकर्म से कर्म का क्षय होता है।<sup>१</sup> ज्यों ही यह कर्म-निवृत्ति का घोष प्रबल हुआ, त्यों ही व्यवहार-मार्ग का द्वन्द्व छिड़ गया। कर्म जीवन के इस छोर से उस छोर तक लगा रहता है। उसे करनेवाले मुक्त नहीं बनते। उसे नहीं करनेवाले जीवन-धारण भी नहीं कर सकते, समाज और राष्ट्र के धारण की बात तो दूर रही।

इस विचार-सघर्ष से कर्म (प्रवृत्ति)-शोधन की दृष्टि मिली। अक्रियात्मक साध्य (मोक्ष) अक्रिया के द्वारा ही प्राप्य है। आत्मा का अभियान अक्रिया की ओर होता है, तब साध्य दूर नहीं रहता। इस अभियान में कर्म रहता है पर वह अक्रिया से परिष्कृत बना हुआ रहता है। प्रमाद कर्म है और अप्रमाद अकर्म।<sup>२</sup> प्रमत्त का कर्म बाल-वीर्य होता है और अप्रमत्त का कर्म पंडित-वीर्य होता है। पंडित-वीर्य असत् क्रिया-रहित होता है, इसलिए वह प्रवृत्ति रूप होते हुए भी निवृत्ति रूप अकर्म है—मोक्ष का साधन है।

“शस्त्र-शिक्षा, जीव-वध, माया, काम-भोग, असयम, वैर, राग और द्वेष—ये सकर्म-वीर्य हैं। बाल व्यक्ति इनसे घिरा रहता है।”<sup>३</sup>

“पाप का प्रत्याख्यान, इन्द्रिय-सगोपन, शरीर-सयम, वाणी-सयम, मानमाया-परिहार, ऋद्धि, रस और सुख के गौरव का त्याग, उपशम, अहिंसा, अचौर्य, सत्य, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, क्षमा, ध्यानयोग और काय-व्युत्सर्ग—ये अकर्म-वीर्य हैं। पंडित इनके द्वारा मोक्ष का परिव्राजक बनता है।”<sup>४</sup>

१ सूयगहो, १।१०।१५

२ वही, १।८।३

पमायं कम्ममाहवु, अप्पमाय तहाज्वर।

तन्मावा देसओ वावि, बालपडियमेव वा ॥

३ वही, १।८।४।६

४ वही, १।८

निश्चय-दृष्टि उपादान-प्रधान है। उसमें पदार्थ के शुद्ध रूप का ही प्ररूपण होता है। व्यवहार की दृष्टि स्थूल है। इसलिए वह पदार्थ के सभी पहलुओं को छूता है। निमित्त को भी पदार्थ से अभिन्न मान लेता है। समूहगत एकता का यही बीज है। इसके अनुसार क्रिया-प्रतिक्रिया सामाजिक होती है। समाज से अलग रहकर कोई व्यक्ति जी नहीं सकता। समाज के प्रति जो व्यक्ति अनुत्तरदायी होता है, वह अपने कर्तव्यों को नहीं निभा सकता। इसमें परिवार, समाज और राष्ट्र के साथ जुड़ने की, सवेदनशीलता की बात होती है।

जैन-दर्शन का मर्म नहीं जाननेवाले इसे नितान्त व्यक्तिवादी बताते हैं। पर यह सर्वथा सच नहीं है। वह अध्यात्म के क्षेत्र में व्यक्ति के व्यक्तिवादी होने का समर्थन करता है किन्तु व्यावहारिक क्षेत्र में समष्टिवाद की मर्यादाओं का निषेध नहीं करता। निश्चय-दृष्टि से वह कर्तृत्व-भोक्तृत्व को आत्मनिष्ठ ही स्वीकार करता है, इसीलिए आचार्य कुन्दकुन्द ने बाह्य साधना-शील आत्मा को पर-समयरत कहा है।<sup>१</sup>

औपचारिक कर्तृत्व-भोक्तृत्व को परनिष्ठ मानने के लिए वह अनुदार भी नहीं है। इसलिए—‘सिद्ध मुझे सिद्धि दे’—ऐसी प्रार्थनाएँ की जाती हैं।

प्राणिमात्र के प्रति, केवल मानव के प्रति ही नहीं, आत्म-तुल्य दृष्टि और किसी को भी कष्ट न देने की वृत्ति आध्यात्मिक सवेदनशीलता और सौमित्रता है। इसी में से प्राणी की असीमता का विकास होता है।

---

१ पचास्तिकाय, १७३

अण्णाणदो णाणी जदि मण्णदि सुखसपओगाधो,  
हवदिति दुक्ख मोक्ख परसमयरदो हवदि जीवो ।

सकता है, शेष का नहीं। ब्रह्मचर्य का विषय रूप और रूप के सहकारी द्रव्य हैं।<sup>१</sup> परिग्रह के विषय 'सर्व द्रव्य' हैं।<sup>२</sup> परिग्रह का अर्थ है मूर्च्छा या ममत्व। वह अति लोभ के कारण सर्व-वस्तु विषयक हो सकता है।

ये पाच आस्रव हैं। इनके परित्याग का अर्थ है 'अहिंसा'।

१ प्राणातिपात-विरमण, २ मृषावाद-विरमण, ३ अदत्तादान-विरमण, ४ अन्नह्यचर्य-विरमण, ५ परिग्रह-विरमण—ये पाच सवर हैं। आस्रव क्रिया है। वह 'ससार' का कारण है। सवर अक्रिया है। वह मोक्ष का कारण है।<sup>३</sup>

## व्यक्तिवाद और समष्टिवाद

प्रत्येक व्यक्ति जीवन के आरम्भ में अवादी होता है। किन्तु आलोचना के क्षेत्र में वह आता है वैसे ही वाद उसके पीछे लग जाते हैं। वास्तव में वह वही है, जो शक्तियाँ उसका अस्तित्व बनाए हुए हैं। किन्तु देश, काल और परिस्थिति की मर्यादाएँ, वह जो है उससे भी उसे और अधिक बना देती हैं। इसीलिए पारमार्थिक जगत् में जो व्यक्तिवादी होता है, वह व्यावहारिक जगत् में समष्टिवादी बन जाता है।

निश्चय-दृष्टि के अनुसार समूह आरोपवाद या कल्पनावेद है। ज्ञान वैयक्तिक होता है। अनुभूति वैयक्तिक होती है। सज्ञा और प्रज्ञा वैयक्तिक होती है। जन्म-मृत्यु वैयक्तिक है। एक का किया हुआ कर्म दूसरा नहीं भोगता। सुख-दुःख का सवेदन भी वैयक्तिक है।<sup>४</sup>

सामूहिक अनुभूतियाँ कल्पित होती हैं। वे सहजतया जीवन में उतर नहीं आती। जिस समूह-परिवार, समाज या राष्ट्र से सम्बन्धों की कल्पना जुड़ जाती है, उसी की स्थिति का मन पर प्रभाव होता है। यह मान्यता मात्र है। उनकी स्थिति ज्ञात होती है, तब मन उससे प्रभावित होता है। अज्ञात दशा में उन पर कुछ भी बीते, मन पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। शत्रु जैसे मान्यता की वस्तु है, वैसे मित्र भी। शत्रु की हानि से प्रमोद और मित्र की हानि से दुःख, शत्रु के लाभ से दुःख और मित्र के लाभ से प्रमोद जो होता है, वह मान्यता से आगे कुछ भी नहीं है। व्यक्ति स्वयं अपना शत्रु है और स्वयं अपना मित्र।<sup>५</sup>

१ प्रज्ञापना पद, २२ ह्रस्वेसु वा ह्रस्वसहस्रेषु दब्धेसु।

२ वही, पद २२ सव्य दब्धेसु।

३ वीतराग स्तोत्र, १९।६।

४ सूयगदो, २।१

अन्नस्त दुःख अन्नो न परियायइत्ति, अन्नेण कव अन्नो न परिसवेदेत्ति, पत्तेयं जायति, पत्तेयं मरई, पत्तेयं चयइ, पत्तेयं उववज्जइ, पत्तेयं भग्ना, पत्तेयं सन्ना, पत्तेयं मन्ना एव विन्नु वेदणा।

५ उत्तरज्झयणाणि, २०।३७ अप्पा मित्तममिसं च, दुप्पट्ठिपसुपट्ठिओ।

यह पदार्थवाद या जडवाद का युग है। जडवादी दृष्टिकोण सन्यास को पसन्द ही नहीं करता। उसका लक्ष्य कर्म या प्रवृत्ति से आगे जाता ही नहीं। किन्तु जो आत्मवादी और निर्वाणवादी है, उन्हें कोरी प्रवृत्ति की भूलभुलैया में नहीं भटक जाना चाहिए। सन्यास—जो त्याग का आदर्श और साध्य की साधना का विकसित रूप है, उसके निर्मूलन का भाव नहीं होना चाहिए। यह सारे अध्यात्म-मनीषियों के लिए चिन्तनीय है।

चिन्तन के आलोक में आत्मा का दर्शन नहीं हुआ, तब तक शरीर-सुख ही मग्न कुछ रहा। जब मनुष्य में विवेक जागा, आत्मा और शरीर दो है—यह भेद-ज्ञान हुआ, तब आत्मा साध्य बन गया और शरीर साधन-मात्र। आत्मज्ञान के बाद आत्मोपलब्धि का क्षेत्र खुला। श्रमणों ने कहा—दृष्टि-मोह आत्मदर्शन में बाधा डालता है और चारित्र्य-मोह आत्म-उपलब्धि में। आत्म-साक्षात्कार के लिए समय किया जाए, तप तपा जाए। समय से मोह का प्रवेश रोका जा सकता है, तप से सचित्त मोह का व्यूह तोड़ा जा सकता है।

ऋग्वेद का एक ऋषि आत्म-ज्ञान की तीव्र जिज्ञासा से कहता है—“मैं नहीं जानता, मैं कौन हूँ अथवा कैसा हूँ ?”

वैदिक सस्कृति का जब तक श्रमण-सस्कृति से सम्पर्क नहीं हुआ, तब तक उसमें आश्रम दो ही थे—गृह्यचर्य और गृहस्थ। सामाजिक या राष्ट्रीय जीवन की मुख-समृद्धि के लिए इतना ही पर्याप्त माना जाता था।

जब क्षत्रिय राजाओं से ब्राह्मण ऋषियों को आत्मा और पुनर्जन्म का बोध-बीज मिला, तब से आश्रम-परम्परा का विकास हुआ, वे ऋषयः तीन और चार बने।

वेद-संहिता और ब्राह्मणों में सन्यास आश्रम आवश्यक नहीं कहा गया है, बल्कि जैमिनि ने वेदों का यही स्पष्ट मत बतलाया है कि गृहस्थाश्रम में रहने से ही मोक्ष मिलता है।<sup>१</sup> उनका यह कथन कुछ निराधार भी नहीं है, क्योंकि कर्मकाण्ड के इस प्राचीन मार्ग को गीण मानने का आरम्भ उपनिषदों में ही पहले-पहल देखा जाता है।<sup>२</sup>

श्रमण-परम्परा में क्षत्रियों का प्राधान्य रहा है और वैदिक-परम्परा में ब्राह्मणों का। उपनिषदों में अनेक ऐसे उल्लेख हैं, जिससे पता चलता है कि ब्राह्मण ऋषि-मुनियों ने क्षत्रिय राजाओं से आत्म-विद्या सीखी।

१ नक्षिकेतु ने मूर्खावशी शापा के राजा वैवस्वत यम के पाम आत्मा का

१ ऋग्वेद, १।१६।३७ नया जानामि यदि इदमस्मि।

२ वेदात्तनूत (साकरभाष्य, ) ३।४।१७-२०

३ गीता रहस्य, पृ० ३४२

## श्रमण-संस्कृति और श्रामण्य

कर्म को छोड़कर मोक्ष पाना और कर्म का शोधन करते-करते मोक्ष पाना— ये दोनों विचारधाराएँ यहाँ रही हैं। दोनों का साध्य एक ही है—निष्कर्म बन जाना। भेद सिर्फ प्रक्रिया में है। पहली कर्म के सन्यास की है, दूसरी उसके शोधन की। कर्म-सन्यास साध्य की ओर द्रुत-गति में जाने का क्रम है और कर्म-योग उसकी ओर धीमी गति से आगे बढ़ता है। शोधन का मतलब सन्यास ही है। कर्म के जितने असत् अंश का सन्यास होता है, उतने ही अंश में वह शुद्ध बनता है। इस दृष्टि से यह कर्म-सन्यास का अनुगामी मन्द-क्रम है। साध्य का स्वरूप निष्कर्म या सर्व-कर्म-निवृत्ति है। इस दृष्टि से प्रवृत्ति का सन्यास प्रवृत्ति के शोधन की अपेक्षा साध्य के अधिक निकट है। जैन दर्शन के अनुसार जीवन प्रवृत्ति और निवृत्ति का समन्वय है, यह सिद्धान्त-पक्ष है। क्रियात्मक पक्ष यह है—प्रवृत्ति के असत् अंश को छोड़ना, सत्-अंश का साधन के रूप में अवलम्बन लेना तथा क्षमता और वैराग्य के अनुरूप निवृत्ति करते जाना। श्रामण्य या सन्यास का मतलब है—असत्-प्रवृत्ति के पूर्ण त्यागात्मक व्रत का ग्रहण और उसकी साधन-सामग्री के अनुकूल स्थिति का स्वीकार। यह मोह नाश का सहज परिणाम है। इसे सामाजिक दृष्टि से नहीं आका जा सकता। कोरा ममत्व-त्याग हो, पदार्थ-त्याग न हो, यह मार्ग पहले क्षण में सरस भले लगे पर अन्ततः सरस नहीं है। पदार्थ-संग्रह अपने आप में सदोष या निर्दोष कुछ भी नहीं है। वह व्यक्ति के ममत्व से जुड़कर सदोष बनता है। ममत्व टूटते ही संग्रह का संक्षेप होने लगता है और वह सन्यास की दशा में जीवन-निर्वाह का अनिवार्य साधनमाला बन रह जाता है। इसीलिए उसे अपरिग्रही या अनिचय कहा जाता है। संस्कारों का शोधन करते-करते कोई व्यक्ति ऐसा हो सकता है, जो पदार्थ-संग्रह के प्रति अल्प-मोह हो किन्तु यह सामान्य-विधि नहीं है। पदार्थ-संग्रह से दूर रहकर ही निर्मोह संस्कार को विकसित किया जा सकता है, असंस्कारी-दशा का लाभ लिया जा सकता है। यह सामान्य विधि है।

कारण है कि वह सदा से आत्मदर्शी रही है। देह के पालन की उपेक्षा सम्भव नहीं किन्तु उसका दृष्टिकोण देह-लक्षी नहीं रहा है। कहा जाता है—श्रमण-परम्परा ने समाज-रचना के बारे में कुछ सोचा ही नहीं। इसमें कुछ तथ्य भी हैं। भगवान् ऋषभदेव ने पहले समाज-रचना की और फिर वे आत्म-साधना में लगे। भारतीय जीवन के विकास-क्रम में उनकी देन बहुत ही महत्वपूर्ण और बहुत ही प्रारम्भिक है। इसका उल्लेख वैदिक और जैन—दोनों परम्पराओं में प्रचुरता से मिलता है। आचार्य हेमचन्द्र, सोमदेव सूरि आदिके अहंन्नीति, नीतिवाक्यामृत आदि ग्रन्थ समाज-व्यवस्था के सुन्दर ग्रन्थ हैं। वह सच भी है कि जैन-बौद्ध मनीषियों ने जितना अध्यात्म पर लिखा, उसका शतांश भी समाज-व्यवस्था के बारे में नहीं लिखा। इसके कारण भी है। श्रमण-परम्परा का विकास आत्म-लक्षी दृष्टिकोण के आधार पर हुआ है। निर्वाण-प्राप्ति के लिए शाश्वत सत्यों की व्याख्या में ही उन्होंने अपने आपको खपाया। समाज-व्यवस्था को वे धर्म से जोड़ना नहीं चाहते थे। धर्म जो आत्मगुण है, को परिवर्तनशील समाज-व्यवस्था से जकड़ देने पर तो उसका ध्रुवरूप विकृत हो जाता है।

समाज-व्यवस्था का कार्य समाजशास्त्रियों के लिए ही है। धार्मिकों को उनके क्षेत्र में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। मनुस्मृति आदि समाज-व्यवस्था के शास्त्र हैं। वे विधिग्रन्थ है मोक्ष-ग्रन्थ नहीं। इन विधि-ग्रन्थों को शाश्वत रूप मिला, वह आज स्वयं प्रश्नचिह्न बन रहा है। हिन्दू कोड बिल का विरोध इसी-लिए हुआ कि उन परिवर्तनशील विधियों को शाश्वत सत्य का-सा रूप मिल गया था। श्रमण-परम्परा ने न तो विवाह आदि सत्कारों के अपरिवर्तित रूप का आग्रह रखा और न उन्हें शेष समाज से अलग बनाए रखने का आग्रह ही किया।

सोमदेव सूरि के अनुसार जैनो की वह सारी लौकिक विधि प्रमाण है, जिससे सम्यक् दर्शन में बाधा न आये, व्रतो में दोष न लगे—

“सर्व एव हि जैनानां, प्रमाण लौकिको विधि ।

यत्र सम्यक्त्वहानिर्न, यत्र न व्रतदूषणम् ।”

श्रमण-परम्परा ने धर्म को लौकिक-पक्ष से अलग रखना ही श्रेय समझा। धर्म लोकोत्तर वस्तु है। वह शाश्वत सत्य है। वह द्विरूप नहीं हो सकता। लौकिक विधियाँ भौगोलिक और सामयिक विविधताओं के कारण अनेक-रूप होती हैं और उनके रूप बदलते ही रहते हैं। श्री रवीन्द्रनाथ ने ‘धर्म और समाज’ में लिखा है कि हिन्दू धर्म ने समाज और धर्म को एक-मेक कर दिया, इससे रूढ़िवाद को बहुत प्रश्रय मिला है। धर्म शब्द के बहु-अर्थक प्रयोग से भी बहुत व्यामोह फैला है। धर्म-शब्द के प्रयोग पर ही लोग उलझ बैठे। शाश्वत सत्य और तत्कालीन अपेक्षाओं का विवेक न कर सके। इसीलिए समय-समय पर होने वाले मनीषियों को उनका भेद समझाने का प्रयत्न करना पड़ा। लोकमान्य तिलक के शब्दों में—“महाभारत में

रहस्य जाना ।<sup>१</sup>

२ सनत्कुमार ने नारद से पूछा—‘वतलाओ तुमने क्या पढ़ा है ?’ नारद बोले—‘भगवन् ! मुझे ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद और चौथा जयववेद याद है, (इनके सिवा) इतिहास पुराण रूप पाचवा वेद आदि । हे भगवन् ! यह सत्र मैं जानता हूँ । भगवन् ! मैं केवल मन्त्रवेत्ता ही हूँ, आत्मवेत्ता नहीं हूँ ।’

सनत्कुमार आत्मा की एक-एक भूमिका को स्पष्ट करते हुए नारद को परमात्मा की भूमिका तक ले गए । जहाँ कुछ नहीं देखता, कुछ और नहीं सुनता तथा कुछ और नहीं जानता वह भूमा है । किन्तु जहाँ और कुछ देखता है, कुछ और सुनता है एवं कुछ और जानता है, वह अल्प है । जो भूमा है वही अमृत है, और जो अल्प है, वही मर्त्य है—‘यो वै भूमा तद्मृतमय यदल्प तन्मर्त्यम् ।’<sup>२</sup>

३ प्राचीनशाल आदि महा गृहस्थ और महा श्रौतिय मिले और परस्पर विचार करने लगे कि हमारा आत्मा कौन है और ब्रह्म क्या है ?—‘को न आत्मा किं ब्रह्मेति’ ? वे वैश्वानर आत्मा को जानने के लिए अरुण-पुत्र उद्दालक के पास गए । उसे अपनी अक्षमता का अनुभव था । वह उन सबको कँकेय अश्वपति के पास ले गया । राजा ने उन्हें धन देना चाहा । उन मुनियों ने कहा—‘हम धन लेने नहीं आए हैं । आप वैश्वानर-आत्मा को जानते हैं, इसलिए वही हमें बतलाइए । फिर राजा ने उन्हें वैश्वानर-आत्मा का उपदेश दिया ।’ काशी-नरेश अजातशत्रु ने गार्ग्य को विज्ञानमय पुरुष का तत्त्व समझाया ।<sup>३</sup>

४ पांचाल के राजा प्रवाहण जैबलि ने गौतम ऋषि से कहा—‘गौतम ! तू जिस विद्या को लेना चाहता है, वह विद्या तुझसे पहले ब्राह्मणों को प्राप्त नहीं होती थी । इसलिए सम्पूर्ण लोको में क्षत्रियों का ही अनुशासन होता रहा है ।’ प्रवाहण ने आत्मा की गति और आगति के बारे में पूछा । वह विषय बहुत ही अज्ञात रहा है, इसीलिए आचाराग के आरम्भ में कहा गया है—“कुछ लोग नहीं जानते कि मेरी आत्मा का पुनर्जन्म होगा या नहीं होगा ? मैं कौन हूँ, पहले कौन था, यहाँ से मरकर कहाँ होऊँगा ?”<sup>४</sup>

श्रमण-परम्परा इन शाश्वत प्रश्नों के समाधान पर ही अवस्थित हुई । यही

१ कठ उपनिषद्,

२ छान्दोग्य उपनिषद्, ७।३।४

३ वही, ५।११।१३

४ बृहदारण्यक उपनिषद्, २।१

५ छान्दोग्य उपनिषद्, ५।३।७

६ आयारी, १।२

एवमेवेति णो णातं भवति, अत्रि मे आया उववाइए, णत्रि में आया उववाइए, के अह आसी ? के वा इधो च्छो इह वेच्चा भविस्सामि ?



जाए, उसी दिन प्रव्रज्या लेना ।<sup>१</sup>

प० सुखलाल जी ने आश्रम-विकास की मान्यता के बारे में लिखा है—‘जान पड़ता है, इस देश में जत्र प्रवर्तक धर्मानुयायी वैदिक आर्य पहले-पहल आये, तब भी कहीं न कहीं इस देश में निवर्तक-धर्म एक या दूसरे रूप में प्रचलित था । शुरु में इन दो धर्म-संस्थाओं के विचारों में पर्याप्त संघर्ष रहा, पर निवर्तक-धर्म के इने-गिने सच्चे अनुगामियों की तपस्या, ध्यान-प्रणाली और असगचर्या का साधारण जनता पर जो प्रभाव धीरे-धीरे पड़ रहा था, उसने प्रवर्तक धर्म के कुछ अनुगामियों को भी अपनी ओर खींचा और निवर्तक-धर्म की संस्थाओं का अनेक रूप में विकास होना शुरू हुआ । इसका प्रभावशाली फल अन्त में यह हुआ कि प्रवर्तक धर्म के आधारभूत जो ब्रह्मचर्य और गृहस्थ—ये दो आश्रम माने जाते थे, उनके स्थान में प्रवर्तक-धर्म के पुरस्कर्ताओं ने पहले तो वानप्रस्थ सहित तीन और पीछे संन्यास सहित चार आश्रमों को जीवन में स्थान दिया । निवर्तक-धर्म की अनेक संस्थाओं के बढ़ते हुए जन-व्यापी प्रभाव के कारण अन्त में तो यहाँ तक प्रवर्तक धर्मानुयायी ब्राह्मणों ने विधान मान लिया कि गृहस्थाश्रम के बाद जैसे संन्यास-न्याय प्राप्त है, वैसे ही अगर तीव्र वैराग्य हो तो गृहस्थाश्रम बिना किए भी सीधे ब्रह्मचर्याश्रम से प्रव्रज्या-मार्ग न्याय-प्राप्त है । इस तरह जो निवर्तक-धर्म का जीवन में समन्वय स्थिर हुआ, उसका फल हम दार्शनिक साहित्य और प्रजा-जीवन में आज भी देखते हैं ।<sup>१</sup>

मोक्ष की मान्यता के बाद गृह-त्याग का सिद्धान्त स्थिर हो गया । वैदिक ऋषियों ने आश्रम-पद्धति से जो संन्यास की व्यवस्था की, वह भी यान्त्रिक होने के कारण निर्विकल्प न रह सकी । संन्यास का मूल अन्तःकरण का वैराग्य है । वह सबको आये, या अमुक अवस्था के ही बाद आये, पहले न आये, ऐसा विधान नहीं किया जा सकता । संन्यास आत्मिक-विधान है, यान्त्रिक स्थिति उसे जकड़ नहीं सकती । श्रमण-परम्परा ने दो ही विकल्प माने—अगार धर्म और अणगार धर्म—‘अगार-धम्म अणगार-धम्म च’ ।<sup>१</sup>

श्रमण परम्परा गृहस्थ को नीच और श्रमण को उच्च मानती है, यह निरपेक्ष नहीं है । साधना के क्षेत्र में नीच-ऊँच का विकल्प नहीं है । वहाँ सयम ही सब कुछ है । महावीर के शब्दों में—‘कई गृह-त्यागी भिक्षुओं की अपेक्षा कुछ गृहस्थों का सयम प्रधान है और उनकी अपेक्षा साधनाशील सयमी मुनियों का सयम

१ जावाल उपनिषद्, ४

ब्रह्मचर्यादिव प्रव्रजेद् गृहाद्वा, वनाद्वा,  
यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत् ।

२ दर्शन और चिन्तन, पृ० १३७, १३८ ।

३ औपपातिक

धर्म शब्द अनेक स्थानों पर आया है और जिम स्थान में कहा गया है कि 'किसी को कोई काम करना धर्म-संगत है' उस स्थान में धर्म-शब्द से कर्तव्य-शास्त्र अथवा तत्कालीन समाज-व्यवस्था-शास्त्र ही का अर्थ पाया जाता है तथा जिस स्थान में पारलौकिक कल्याण के मार्ग बतलाने का प्रसंग आया है, उस स्थान पर अर्थात् शान्ति पर्व के उत्तरार्ध में 'मोक्ष-धर्म'—इस विशिष्ट शब्द की योजना की गई है<sup>१</sup>।

श्रमण-परम्परा इस विषय में अधिक सतर्क रही है। उसने लोकोत्तर-धर्म के साथ लौकिक विधियों को जोड़ा नहीं। इसीलिए वह बराबर लोकोत्तर पक्ष की सुरक्षा करने में सफल रही है और इसी आधार पर वह व्यापक बन सकी है। यदि श्रमण-परम्परा में भी वैदिकों की भाँति जाति और सस्कारों का आग्रह होता तो करोड़ों चीनी और जापानी कभी भी श्रमण-परम्परा का अनुगमन नहीं करते।

आज जो करोड़ों चीनी और जापानी श्रमण-परम्परा के अनुयायी हैं, वे इसी-लिए हैं कि वे अपने सस्कारों और सामाजिक विचारों में स्वतंत्र रहते हुए भी श्रमण-परम्परा के लोकोत्तर पक्ष का अनुसरण कर सकते हैं।

समन्वय की भाषा में वैदिक-परम्परा जीवन का व्यवहार-पक्ष है और श्रमण-परम्परा जीवन का लोकोत्तर-पक्ष—'वैदिकों व्यवहर्तव्य, कर्तव्य पुनराहृत'।

लक्ष्य की उपलब्धि उसी के अनुरूप साधना से हो सकती है। आत्मा शरीर, वाणी और मन से परे है। वह उन द्वारा प्राप्त नहीं है।<sup>२</sup>

मुक्त आत्मा और ब्रह्म के शुद्ध रूप की मान्यता में दोनों परम्पराएँ लगभग एकमत हैं। कर्म या प्रवृत्ति शरीर, वाणी और मन का कार्य है। इनसे परे जो है, वह निष्कर्म है। श्रामण्य या सन्यास का मतलब है—निष्कर्म-भाव की साधना। इसी का नाम है सयम। पहले चरण में कर्म-मुक्ति नहीं होती। किन्तु सयम का अर्थ है—कर्म-मुक्ति के सकल्प से चल कर्म-मुक्ति तक पहुँच जाना, निर्वाण पा लेना।

प्रवर्तक-धर्म के अनुसार वगैरे तीन ही थे—धर्म, काम और अर्थ। चतुर्वर्ग की मान्यता निवर्तक-धर्म की देन है। निवर्तक-धर्म के प्रभाव से मोक्ष की मान्यता व्यापक बनी। आश्रम की व्यवस्था में भी विकल्प आ गया, जिसके स्पष्ट निर्देश हमें जाबालोपनिषद्, गौतम धर्मसूत्र आदि में मिलते हैं—ब्रह्मचर्य पूरा करके गृही बनना, गृह में से वानप्रस्थ होकर प्रव्रज्या—सन्यास लेना, अथवा ब्रह्मचर्याश्रम से ही गृहस्थाश्रम या वानप्रस्थाश्रम से ही प्रव्रज्या लेना। जिस दिन वैराग्य उत्पन्न हो

१ गीता रहस्य।

२ कठोपनिषद्, २।३

नैव वाचा न मनसा प्राप्नु शक्यो न चक्षुषा।

मुक्ति वेश या बाहरी वातावरण के कृत्रिम परिवर्तन से नहीं होती, किन्तु आत्मिक उदय से होती है। आत्मा का सहज उदय किसी विरल व्यक्ति में ही होता है। इसे सामान्य मार्ग नहीं माना जा सकता। सामान्य मार्ग यह है कि मुमुक्षु व्यक्ति अभ्यास करते-करते मुक्ति-लाभ करते हैं। अभ्यास के क्रमिक विकास के लिए बाहरी वातावरण को उसके अनुकूल बनाना आवश्यक है। साधना आखिर मार्ग है, प्राप्ति नहीं। मार्ग में चलनेवाला भटक भी सकता है। जैन-आगमों और बौद्ध-पिटकों में ऐसा यत्न किया गया है, जिससे साधक न भटके। ब्रह्मचारी को ब्रह्मचर्य में विचिकित्सा न हो—इसलिए एकान्तवास, दृष्टि-संयम, स्वाद-विजय, मिताहार, स्पर्श-त्याग आदि-आदि का विधान किया है। स्थूलभद्र या जनक जैसे अपवादों को ध्यान में रखकर इस सामान्य विधि का तिरस्कार नहीं किया जा सकता।

आत्मिक-उदय और अनुदय की परम्परा में पलनेवाला पुरुष भटक भी सकता है, किन्तु वह ब्रह्मचर्य के आचार और विनय का परिणाम नहीं है। ब्रह्मचारी ससर्ग से बचे, यह मान्यता भय नहीं किन्तु सुरक्षा है। ससर्ग से बचनेवाले भिक्षु कामुरु बने और ससर्ग करनेवाले—साथ-साथ रहनेवाले—स्त्री-पुरुष-कामुक नहीं बने—यह क्वचित् उदाहरण मात्र हो सकता है, सिद्धान्त नहीं। सिद्धान्ततः ब्रह्मचर्य के अनुकूल सामग्री पानेवाला ब्रह्मचारी हो सकता है। उसके प्रतिकूल सामग्री में नहीं। मुक्ति और दोनों साथ-साथ चलते हैं, यह तथ्य श्रमण-परम्परा में मान्य भी नहीं रहा है। पर उन दोनों की दिशाएँ दो हैं और स्वरूपतः वे दो हैं, यह तथ्य कभी भुलाया गया। मुक्ति सामान्य जीवन का लक्ष्य हो सकता है, किन्तु वह आत्मोदयी जीवन का लक्ष्य नहीं है। मुक्ति आत्मोदय का लक्ष्य है। आत्म-लक्ष्य व्यक्ति भुक्ति को जीवन की दुर्वलता मान सकता है, सम्पूर्णता नहीं। समाज में भोग प्रधान माने जाते हैं—यह चिरकालीन अनुश्रुति है, किन्तु श्रमण-धर्म का अनुगामी वह है जो भोग से विरक्त हो जाए, आत्म-साक्षात्कार के लिए उद्यत हो जाए।

इस विचारधारा ने विलासी समाज पर अकुश का कार्य किया। “नहीं वेरेण वेराइ, सम्मतीघ्र कदाचन”—इस तथ्य ने भारतीय मानस को उस उत्कर्ष तक पहुँचाया, जिस तक—‘जिते च लभ्यते लक्ष्मी-भृते चापि सुरागता’ का विचार पहुँच ही नहीं सका।

जैन और बौद्ध शासकों ने भारतीय समृद्धि को बहुत सफलता से बढ़ाया है। भारत का पतन विलास, आपसी फूट और स्वार्थपरता से हुआ है, त्यागपरक संस्कृति से नहीं। कई विचारकों ने यह दिखलाने का यत्न किया है कि श्रमण-परम्परा कर्म-विमुख होकर भारतीय संस्कृति के विकास में बाधक रही है। इसका कारण दृष्टिकोण का भेद ही हो सकता है। कर्म की व्याख्या में भेद होना एक बात है और कर्म का निरसन दूसरी बात। श्रमण-परम्परा के अनुसार कोरे ज्ञानवादी

प्रधान है ।<sup>१</sup>

श्रेष्ठता व्यक्ति नहीं, समय है। समय और तप का अनुशीलन करनेवाले, शान्त रहनेवाले भिक्षु और गृहस्थ—दोनों का अगला जीवन भी तेजोमय बनता है ।<sup>२</sup>

समता धर्म को पालनेवाला, श्रद्धाशील और शिक्षा-सम्पन्न गृहस्थ घर में रहता हुआ भी मौत के बाद स्वर्ग में जाता है ।<sup>३</sup>

किन्तु समय का चरम-विकास मुनि-जीवन में ही हो सकता है । निर्वाण-लाभ मुनि को ही हो सकता है—यह श्रमण-परम्परा का ध्रुव अभिमत है । मुनि-जीवन की योग्यता उन्हीं में आती है, जिनमें तीव्र वैराग्य का उदय हो जाए ।

ब्राह्मण-वेशधारी इन्द्र ने राजर्षि नमि से कहा—“राजर्षि ! गृहवास घोर आश्रम है । तुम इसे छोड़ दूसरे आश्रम में जाना चाहते हो, यह उचित नहीं । तुम यही रहो और यही धर्म-पोषक कार्य करो ।

नमि राजर्षि बोले—ब्राह्मण ! मास-मास का उपवास करनेवाला और पारणा में कुश की नोक टिके उतना स्वल्प आहार खानेवाला गृहस्थ मुनि-धर्म की सोलहवीं कला की तुलना में भी नहीं आता ।<sup>४</sup>

जिसे शाश्वत घर में विश्वास नहीं, वही नश्वर घर का निर्माण करता है ।<sup>५</sup>

यही है तीव्र वैराग्य । मोक्ष-प्राप्ति की दृष्टि से विचार न हो, तब गृहवास ही सब कुछ है । उस दृष्टि से विचार किया जाए, तब आत्म-साक्षात्कार ही सब कुछ है । गृहवास और गृह-त्याग का आधार है—आत्म-विकास का तारतम्य । गौतम ने पूछा—‘भगवन् ! गृह-वास असार है और गृह-त्याग सार, यह जानकर भला घर में कौन रहे ?’ भगवान् ने कहा—‘गौतम ! जो प्रमत्त हो वही रहे और कौन रहे ?’<sup>६</sup>

किन्तु यह ध्यान रहे, श्रमण-परम्परा वेश को महत्त्व देती भी है और नहीं भी । साधना के अनुकूल वातावरण भी चाहिए—इस दृष्टि से वेश-परिवर्तन, गृह-वास का त्याग आदि-आदि बाहरी वातावरण की विशुद्धि का भी महत्त्व है । आन्तरिक विशुद्धि का उत्कृष्ट उदय होने पर गृहस्थ या किसी के भी वेश में आत्मा मुक्त हो सकता है ।<sup>७</sup>

१ उत्तरजम्भयणाणि, ५।२०

सन्ति एगेहि भिक्खुहि, गारत्या सजमुत्तरा ।

गारत्येहि य सन्वेहि, साहवो संजमुत्तरा ॥

२ वही, ५।२६-२८

३ वही, ५।२३-२४

४ उत्तरजम्भयणाणि, ६।४४

५ वही, ६-२६

६ आयारो, ५।५८ पमत्तेहि गारमावसतेहि ।

७ नन्दी, सूत्र ३१ धम्मज्जिगसिद्धा, गिहिलिगसिद्धा ।

लिए अप्रमाद-वीर्य या अकर्म-वीर्य का विधान है। यह अकर्मण्यता नहीं, किन्तु कर्म का शोधन है। कर्म का शोधन करते-करते कर्म-मुक्त हो जाना, यही है श्रमण-परम्परा के अनुसार मुक्ति का क्रम। वैदिक परम्परा को भी यह अमान्य नहीं है। यदि उसे यह अमान्य होता तो वे वैदिक ऋषि वानप्रस्थ और सन्यास-आश्रम को क्यों अपनाते? इन दोनों में गृहस्थ-जीवन सम्बन्धी कर्मों की विमुखता बढ़ती है। गृहस्थाश्रम से साध्य की साधना पूर्ण होती प्रतीत नहीं हुई इसीलिए अगले दो आश्रमों की उपादेयता लगी और उन्हें अपनाया गया। जिसे बाहरी चिह्न बदलकर अपने चारों ओर अस्वाभाविक वातावरण उत्पन्न करना कहा जाता है, वह सबके लिए समान है। श्रमण और सन्यासी दोनों ने ऐसा किया है। ब्रह्मचर्य की सुरक्षा के नियमों को कृत्रिमता का वाना पहनाया जाए तो इस कृत्रिमता से कोई भी परम्परा नहीं बची है। जिस किसी भी परम्परा में ससार-त्याग को आदर्श माना है, उसमें ससार से दूर रहने की भी शिक्षा दी है। मुक्ति का अर्थ ही ससार से विरक्ति है। ससार का मतलब गाव या अरण्य नहीं, गृहस्थ और सन्यासी का वेश नहीं, स्त्री और पुरुष नहीं। ससार का मतलब है—जन्म-मरण की परम्परा और उसका कारण। वह है—मोह। मोह का स्रोत ऊपर भी है, नीचे भी है और सामने भी है—‘उड़्ड सोया, अहे सोया, तिररिय सोया।’

मोह-रहित व्यक्ति गाव में भी साधना कर सकता है और अरण्य में भी। श्रमण-परम्परा कोरे वेश-परिवर्तन को कब महत्त्व देती है। भगवान् ने कहा—“वह पास भी नहीं है, दूर भी नहीं है भोगी भी नहीं है, त्यागी भी नहीं है।” भोग छोड़ा, आसक्ति नहीं छोड़ी—वह न भोगी है, न त्यागी। भोगी इसलिए नहीं कि वह भोग नहीं भोगता। त्यागी इसलिए नहीं कि वह भोग की वासना त्याग नहीं सका। पराधीन होकर भोग का त्याग करनेवाला त्यागी या श्रमण नहीं है। त्यागी या श्रमण वह है जो भावनापूर्वक स्वाधीन भोग से दूर रहता है।<sup>१</sup> यही है श्रमण का श्रामण्य।

आश्रम-व्यवस्था श्रौत नहीं है, किन्तु स्मार्त है। लोकमान्य तिलक के अनुसार—‘कर्म कर’ और ‘कर्म छोड़’ वेद की ऐसी जो दो प्रकार की आज्ञाएँ हैं, उनकी एक वाक्यता दिखलाने के लिए आयु के भेद के अनुसार आश्रमों की व्यवस्था स्मृतिकारों ने की है।<sup>२</sup>

समाज-व्यवस्था के विचार से ‘कर्म करो’—यह आवश्यक है। मोक्ष-साधना के विचार से ‘कर्म छोड़ो’—यह आवश्यक है। पहली दृष्टि से गृहस्थाश्रम की महिमा

१ आयारो, ५।४

णव से अतो, णव से दूरे।

२ दसवेआलिय, २।२, ३।

३ गीता रहस्य, पृ० ३३६

जो कहते हैं, किन्तु करते नहीं, वे अपने आपको केवल वाणी के द्वारा आश्वासन देते हैं ।<sup>१</sup>

‘सम्यग्-ज्ञानक्रियाभ्या मोक्ष’—“यह जैनो का सर्वविदित वाक्य है । कर्म की समाप्ति मोक्ष में होती है या मुक्त होने के आसपास । इससे पहले कर्म को रोका ही नहीं जा सकता । कर्म प्रत्येक व्यक्ति में होता है । भेद यह रहता है कि कौन किस दिशा में उसे लगाता है और कौन किस कर्म को हेय और किसे उपादेय मानता है ।

श्रमण-परम्परा के दो पक्ष हैं—गृहस्थ और श्रमण । गृहस्थ-जीवन के दो पक्ष होते हैं—लौकिक और लोकोत्तर । श्रमण-जीवन का पक्ष केवल लोकोत्तर होता है । श्रमण-परम्परा के आचार्य लौकिक कर्म को लोकोत्तर कर्म की भाँति एक रूप और अपरिवर्तनशील नहीं मानते । इसलिए उन्होंने गृहस्थ के लिए भी केवल लोकोत्तर कर्मों का विधान किया है, श्रमणों के लिए तो ऐसा है ही ।

गृहस्थ अपने लौकिक पक्ष की उपेक्षा कर ही कैसे सकते हैं और वे ऐसा कर नहीं सकते, इसी दृष्टि से उनके लिए व्रतों का विधान किया गया, जबकि श्रमणों के लिए महान्नतो की व्यवस्था हुई ।

श्रमण कुछेक ही हो सकते हैं । समाज का बड़ा भाग गृहस्थ जीवन बिताता है । गृहस्थ के लौकिक पक्ष में कौन-सा कर्म उचित है और कौन-सा अनुचित—इसका निर्णय देने का अधिकार समाजशास्त्र को है, मोक्ष-शास्त्र को नहीं । मोक्ष-साधना की दृष्टि से कर्म और अकर्म की परिभाषा यह है—कोई कर्म को वीर्य कहते हैं और कोई अकर्म को । सभी मनुष्य इन्हीं दोनों से घिरे हुए हैं ।<sup>२</sup> प्रमाद कर्म है और अप्रमाद अकर्म ।<sup>३</sup>

प्रमाद को बाल-वीर्य और अप्रमाद को पंडित-वीर्य कहा जाता है । जितना असयम है, वह सब बाल-वीर्य या सकर्म-वीर्य है और जितना सयम है, वह सब पंडित-वीर्य या अकर्म-वीर्य है ।<sup>४</sup> जो अबुद्ध है, असम्यक्-दर्शी है और असयमी है, उसका पराक्रम—प्रमाद-वीर्य बन्धनकारक होता है ।<sup>५</sup> और जो बुद्ध है, सम्यक्-दर्शी है और सयमी है उसका पराक्रम—अप्रमाद-वीर्य मुक्ति-कारक होता है ।<sup>६</sup> मोक्ष-साधना की दृष्टि से गृहस्थ और श्रमण—दोनों के

१ उत्तरजज्ञयणाणि, ६।६

भणता अकरेन्ता य, वधमोक्षपद्दण्णिणो ।

वायाविरियमेत्तेण, समासासेन्ति अप्पय ॥

२ सूयगढो, १-८।२।

३ वही, १।८।३ पमाय कम्ममाहुसु, अणमाय तहावर ।

४ वही, १।६।६ ।

५ वही, १।८।२२।

६ वही, १।८।२३।

## जातिवाद दो धाराएँ

ढाई हजार वर्ष पूर्व से ही जातिवाद की चर्चा बड़े उग्र रूप से चल रही है। इसने सामाजिक, राजनैतिक, धार्मिक—प्रायः सभी क्षेत्रों को प्रभावित किया। इसके मूल में दो प्रकार की विचारधाराएँ हैं—एक ब्राह्मण-परम्परा की, दूसरी श्रमण-परम्परा की। पहली परम्परा ने जाति को तात्त्विक मानकर 'जन्मों जाति' का सिद्धान्त स्थापित किया। दूसरी ने जाति को अतात्त्विक माना और 'कर्मणा जाति' यह पक्ष सामने रखा। इस जन-जागरण के कर्णधार थे श्रमण भगवान् महावीर और महात्मा बुद्ध। इन्होंने जातिवाद के विरुद्ध बड़ी क्रान्ति की और इस आन्दोलन को बहुत सजीव और व्यापक बनाया। ब्राह्मण-परम्परा में जहाँ 'ब्रह्मा' के मुह से जन्मने वाले ब्राह्मण, बाहु से जन्मने वाले क्षत्रिय, ऊरु से जन्मने वाले वैश्य, पैरों से जन्मने वाले शूद्र और अन्त में पैदा होनेवाले अन्त्यज—यह व्यवस्था थी, वहाँ श्रमण-परम्परा ने—“ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र अपने-अपने कर्म (आचरण) या वृत्ति के अनुसार होते हैं”<sup>१</sup>—यह घोषणा की। श्रमण-परम्परा की क्रान्ति से जातिवाद की शृङ्खलाएँ शिथिल अवश्य हुईं पर उनका अस्तित्व नहीं मिटा। फिर भी यह मानना होगा कि इस क्रान्ति की ब्राह्मण-परम्परा पर भी गहरी छाप पड़ी। “चाण्डाल और मच्छीमार के घर में पैदा होनेवाले

१ ऋग्वेद, १०।१०।१२

ब्रह्मणो मुखान्निर्गता ब्राह्मणा, बाहुभ्या क्षत्रिया, ऊरुभ्या वैश्या, पद्भ्या शूद्रा, अन्त्ये भवा अन्त्यजा ।

२ (क) उत्तरजम्भयणाणि, ३३।२५

कम्मुणा वभणो होइ, खत्तिओ होइ कम्मुणा ।

वइसो कम्मुणा होइ, सुइो हवइ कम्मुणा ॥

(ख) सुत्तनिपात्त, (आर्गनक भारद्वाज सूत्र '१३')

न जच्चा वसलो होति, न जच्चा होति ब्राह्मणो ।

कम्मुना वसलो होइ, कम्मुना होति ब्राह्मणो ॥

गायी गयी।<sup>१</sup> दूसरी दृष्टि से सन्यास को सर्व-श्रेष्ठ कहा गया—‘प्रयजेच्च परं स्थातु पारिव्राज्यमनुत्तमम्’<sup>२</sup>।

दोनों स्थितियों को एक दृष्टि से देखने पर विरोध आता है। दोनों का मिल्न दृष्टिकोण से देखा जाए तो दोनों का अपना-अपना क्षेत्र है, विरोध की कोई बात ही नहीं। सन्यास-आश्रम के विरोध में जो वाक्य हैं, वे सम्भवतः उसकी ओर अधिक झुकाव होने के कारण लिखे गए। सन्यास की ओर अधिक झुकाव होना समाज-व्यवस्था की दृष्टि से स्मृतिकारों को नहीं रुचा, इसलिए उन्होंने श्रृण चुकाने के बाद ही ससार-त्याग का, सन्यास लेने का विधान किया। गृहस्थाश्रम का कर्तव्य पूरा किये बिना जो श्रमण बनता है, उसका जीवन थोथा और दुःखमय है—यह महाभारत की घोषणा भी उसी कोटि का प्रतिकारात्मक भाव है। किन्तु यह समाज-व्यवस्था का विरोध अन्तःकरण की भावना को रोक नहीं सका।

श्रमण-परम्परा में श्रमण बनने का मानदण्ड यही ‘सवेग’ रहा है। जिनमें वैराग्य का पूर्णोदय न हो, उनके गृहवास है ही। वे घर में रहकर भी अपनी क्षमता के अनुसार मोक्ष की ओर आगे बढ़ सकते हैं। इस समग्र दृष्टिकोण से विचार किया जाए तथा आयु की दृष्टि से विचार किया जाए तो आश्रम-व्यवस्था का यात्रिक स्वरूप हृदयगम नहीं होता। आज के लिए तो पिचहत्तर वर्ष की आयु के बाद सन्यासी होना प्रायिक अपवाद ही हो सकता है, सामान्य विधि नहीं। अब रही कर्म की बात। खान-पान से लेकर कायिक, वाचिक और मानसिक सारी प्रवृत्तियाँ कर्म हैं। लोकमान्य के अनुसार जीना-मरना भी कर्म है।<sup>३</sup>

— गृहस्थ के लिए भी कुछ कर्म निषिद्ध माने गए हैं। गृहस्थ के लिए विहित कर्म भी सन्यासी के लिए निषिद्ध माने गए हैं।<sup>४</sup> संक्षेप में ‘सर्वारम्भ परित्याग’ का आदर्श सभी आत्मवादी परम्पराओं में रहा है और उसकी आधारभूमि है—सन्यास। गृहवास की अपूर्णता से सन्यास का, भुक्ति की अपूर्णता से मुक्ति का, कर्म की अपूर्णता से ज्ञान का, स्वर्ग की अपूर्णता से अपवर्ग का और प्रवृत्ति की अपूर्णता से निवृत्ति का महत्त्व बढ़ा। ये भुक्ति आदि जीवन के अवश्यम्भावी अंग हैं और मुक्ति आदि लक्ष्य—इसी विवेक के सहारे भारतीय आदर्शों की समानान्तर रेखाएँ निर्मित हुई हैं।

१ मनुस्मृति, ६।६

२ महाभारत, शान्ति पर्व, २४।३।

३ गीता रहस्य, पृ० ४५।

४ मनुस्मृति, ६।२५।



कर्मणा जाति मानने वाली अमण-परम्परा के मतानुसार ये अतान्विक हैं, अशाश्वत हैं। हम यदि निश्चयदृष्टि से देखें तो तात्त्विक मनुष्य-जाति है<sup>१</sup>। 'मनुष्य आजीवन मनुष्य रहता है', पशु नहीं बनता। कमवृत्त जाति में तात्त्विकता का कोई लक्षण नहीं। कम के अनुसार जाति है<sup>२</sup>। कर्म बदलता है, जाति बदल जाती है। रत्नप्रभ-सूत्रि ने बहुत सारे शूद्रों को भी जैन बनाया। आगे चलकर उनका कर्म व्यवसाय हो गया। उनकी मन्तानें आज कर्मणा वैश्य-जाति में हैं। इतिहास के विद्यार्थी जानते हैं कि भारत में शक, हण आदि कितने ही विदेशी आये और भारतीय जातियों में समा गए।

व्यवहार-दृष्टि में—ब्राह्मण-कुल में जन्म लेनेवाला ब्राह्मण, वैश्य-कुल में जन्म लेनेवाला वैश्य—ऐसी व्यवस्था चलती है। इसको भी तात्त्विकता में नहीं जोड़ा जा सकता, कारण कि ब्राह्मण-कुल में पैदा होने वाले व्यक्ति में वैश्वोचित और वैश्य-कुल में पैदा होने वाले व्यक्ति में ब्राह्मणोचित कर्म देखे जाते हैं। जाति को स्वाभाविक या ईश्वरकृत मानकर तात्त्विक कहा जाए, वह भी यौक्तिक नहीं। यदि यह वर्ण-व्यवस्था स्वाभाविक या ईश्वरकृत होती तो मर्फ भारत में ही क्यों? क्या स्वभाव और ईश्वर भारत के ही लिए थे, या उनकी सत्ता भारत पर ही चलती थी? हमें यह निर्विवाद मानना होगा कि यह भारत के समाज-शास्त्रियों की सृष्टि है, उनकी की हुई व्यवस्था है। समाज की चार प्रमुख जरूरतें हैं—विद्यायुक्त सदाचार, रक्षा, व्यापार (आदान-प्रदान) और शिल्प। इनको सुव्यवस्थित और सुयोजित करने के लिए उन्होंने चार वर्ग बनाए और उनके कार्यानु रूप गुणात्मक नाम रख दिए—विद्यायुक्त-सदाचार-प्रधान ब्राह्मण, रक्षा-प्रधान क्षत्रिय, व्यवसाय-प्रधान वैश्य और शिल्प-प्रधान शूद्र। ऐसी व्यवस्था अन्य देशों में नियमित नहीं है, फिर भी कर्म के अनुसार जनता का वर्गीकरण किया जाए तो ये चार वर्ग सब जगह बन सकते हैं। यह व्यवस्था कैसी है, इस पर अधिक चर्चा नहीं की जाए, तब भी स्तना-सा तो कहना ही होगा कि जहाँ यह जातिगत अधिकार के रूप में कर्म को विकसित करने की योजना है, वहाँ व्यक्ति-स्वातन्त्र्य के विनाश की भी योजना है। एक बालक बहुत ही अध्यवसायी और बुद्धिमान् है, फिर भी वह पढ़ नहीं सकता क्योंकि वह शूद्र जाति में जन्मा है। 'शूद्रों को पढ़ने का अधिकार नहीं है'—

१ आदिपुराण, ३८

मनुष्यजातिरेकः, जातिनामाऽप्योद्भवा ।

शान्तिकादि उद्भवा, चातुर्विध्यमिहाश्रितम् ॥

२ पद्मपुराण, ६।२०६, २१०

समाज यस्य अस्तीति, तं तेन परिकीर्तयत ।

नयका चेतसा युक्तः, कार्यकं कथयान्तथा ॥

धानुष्या धनुषा योग्यः, धामिनी धममेवनात् ।

अग्निः, शततस्त्रापाद् प्रागुपशतप्रभवत ॥

व्यक्ति भी तपस्या से ब्राह्मण बन गए,<sup>१</sup> इसलिए जाति कोई तात्त्विक वस्तु नहीं है” यह विचार इसका साक्षी है।

जातिवाद की तात्त्विकता ने मनुष्यों में जो हीनता के भाव पैदा किये, वे अन्त में छुआछूत तक पहुँच गए। इसलिए जाति क्या है? वह तात्त्विक है या नहीं? कौन-सी जाति श्रेष्ठ है? आदि-आदि प्रश्नों पर विचार करना आवश्यक है।

वह वर्ग या समूह जाति है,<sup>२</sup> जिसमें एक ऐसी समान श्रृङ्खला हो जो दूसरों में न मिले। मनुष्य एक जाति है। मनुष्य-मनुष्य में समानता है और वह अन्य प्राणियों से विलक्षण भी है। मनुष्य-जाति बहुत बड़ी है, बहुत बड़े भूवलय पर फैली हुई है। विभिन्न जलवायु और प्रकृति से उसका सम्पर्क है। इससे उसमें भेद होना भी अस्वाभाविक नहीं। किन्तु वह भेद औपाधिक हो सकता है, मौलिक नहीं। एक भारतीय है, दूसरा अमेरिकन है, तीसरा रूसियन—इनमें प्रादेशिक भेद है पर ‘वे मनुष्य हैं’ इसमें क्या अन्तर है, कुछ भी नहीं। इसी प्रकार जलवायु के अन्तर से कोई गोरा है, कोई काला। भाषा के भेद से कोई गुजराती बोलता है, कोई बंगाली। धर्म के भेद से कोई जैन है, कोई बौद्ध, कोई वैदिक है, कोई मुसलमान, कोई क्रिश्चियन। रुचि-भेद से कोई धार्मिक है, कोई राजनैतिक तो कोई सामाजिक। कर्म-भेद से कोई ब्राह्मण है, कोई क्षत्रिय, कोई वैश्य तो कोई शूद्र। जिनमें जो-जो समान गुण हैं, वे उसी वर्ग में समा जाते हैं। एक ही व्यक्ति अनेक स्थितियों में रहने के कारण अनेक वर्गों में चला जाता है। एक वर्ग के सभी व्यक्तियों की भाषा, वर्ण, धर्म, कर्म एक-से नहीं होते हैं। इन औपाधिक भेदों के कारण मनुष्य-जाति में इतना सघन बढ़ गया है कि मनुष्यों को अपनी मौलिक समानता समझने तक का अवसर नहीं मिलता। प्रादेशिक भेद के कारण बड़े-बड़े संग्राम हुए और आज भी उनका अन्त नहीं हुआ है। वर्ण-भेद, धर्म-भेद और छुआछूत के कीटाणुओं से आज की मनुष्य-जाति आक्रान्त है। ये सब समस्याएँ हैं। इनको पार किये बिना मनुष्य-जाति का कल्याण नहीं। मनुष्य-जाति एकता से हटकर इतनी अनेकता में चली गई है कि उसे आज फिर मुड़कर देखने का आवश्यकता है।

जाति तात्त्विक है ?

भारतवर्ष में जाति की चर्चा प्रमुखतया कर्माश्रित रही है। भारतीय पंडितों ने उनके प्रमुख विभाग चार बतलाए हैं—ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र। जन्मना जाति माननेवाली ब्राह्मण-परम्परा इनको तात्त्विक—शाश्वत मानती है और

१ महाभारत तपसा ब्राह्मणो जातस्तस्माज्जातिरकारणम् ।

२ अव्यभिचारिणा सादृश्येन एकीकृतोऽर्थात्मा जातिः ।

पद्धति भी एक है। गाय और भैस में जैसे जाति-कृत भेद है, वैसे शूद्र और ब्राह्मण में नहीं है। इसलिए मनुष्य-मनुष्य के बीच जो जाति-कृत भेद है, वह परिकल्पित है।<sup>१</sup>

मनुष्य-जाति एक है। भगवान् ऋषभदेव राजा नहीं बने, तब तक वह एक ही रही। वे राजा बने, तब वह दो भागों में बंट गई—जो व्यक्ति राजाश्रित बने वे क्षत्रिय कहलाए और शेष शूद्र।

कर्मक्षेत्र की ओर मनुष्य-जाति की प्रगति हो रही थी। अग्नि की उत्पत्ति ने उसमें एक नया परिच्छेद जोड़ दिया। अग्नि ने वैश्य-वर्ग को जन्म दिया। लोहार, शिल्पी और विनिमय की दिशा खुली। मनुष्य-जाति के तीन भाग बन गए। भगवान् साधु बने। भरत चक्रवर्ती बना। उसने स्वाध्यायशील-मण्डल स्थापित किया। उसके सदस्य ब्राह्मण कहलाए। मनुष्य-जाति के चार भाग हो गए।<sup>२</sup>

युग-परिवर्तन के साथ-साथ इन चार वर्णों के संयोग से अनेक उपवर्ण और जातियाँ बन गईं।<sup>३</sup>

वैदिक विचार के अनुसार चार वर्ण सृष्टि-विधानसिद्ध हैं। जैन-दृष्टि के अनुसार ये नैसर्गिक नहीं हैं। इनका वर्गीकरण क्रिया-भेद की भित्ति पर हुआ है।<sup>४</sup>

## उच्चता और नीचता

उच्चत्व और नीचत्व नहीं होता, यह अभिमत नहीं है। वे हैं, किन्तु उनका सम्बन्ध व्यक्ति के जीवन से है, रक्त-परम्परा से नहीं। ब्राह्मण-परम्परा में गोत्र रक्त-परम्परा का पर्यायवाची माना जाता था। जैन-परम्परा में गोत्र शब्द का व्यवहार जाति, कुल, वल, रूप, तप, लाभ, श्रुत, ऐश्वर्य—इनके प्रकर्ष और अपकर्ष दशा का सूचक था।

गोत्र के दो भेद हैं—उच्च और नीच। पूज्य और सामान्य व्यक्ति का गोत्र उच्च तथा अपूज्य और असामान्य व्यक्ति का गोत्र नीच होता है। 'गोत्र' शब्द का

१ उत्तरपुराण,

वर्णकृत्यादि भेदानां, देहेस्मिन् च दर्शनात्।

ब्राह्मणादिषु शूद्राद्य गमयानप्रवर्तनात्।

नास्ति जातिकृतो भेदो, मनुष्याणां गवाश्ववत्।

आकृतिग्रहणात्तस्मात्, अन्यथा परिकल्पते।

२ आचाराग नियुक्ति, १६

एकका मणुस्सजाई, रज्जुप्पत्तीइ दो कया उससे।

तिण्णेव सिप्पवणिए, सावगघम्मम्मि चत्तारि।

३ वही, २०-२७।

४ वरागचरित्र, २५।११

क्रियाविशेषाद् व्यवहारमात्राद् दयाभिरक्षाकृपिशिल्पभेदात्।

शिष्टाश्च वर्णाश्चतुरो वदन्ति, न चान्यथा वर्णचतुष्टय स्यात्॥

यह इस समाज-व्यवस्था एवं तद्गत धारणा का महान् दोष है, इसे कोई भी विचारक अस्वीकार नहीं कर सकता। इस वर्ण-व्यवस्था के निर्माण में समाज की उन्नति एवं विकास का ही ध्यान रहा होगा किन्तु आगे चलकर इसमें जो बुराईयाँ आयी, वे और भी इसका अग-गग कर देती हैं। एक वर्ग का अहंभाव, दूसरे वर्ग की हीनता, स्पृश्यता और अस्पृश्यता की भावना का जो विस्तार हुआ, उमका मूल कारण यही जन्मगत कर्म-व्यवस्था है। यदि कर्मगत जाति-व्यवस्था होती तो ये क्षुद्र धारणाएँ उत्पन्न नहीं होती। सामयिक क्रान्ति के फलस्वरूप बहुत सारे शूद्र-कुल में उत्पन्न व्यक्ति विद्याप्रधान और आचारप्रधान बने। क्या वे सही अर्थ में ब्राह्मण नहीं हैं? बहुत सारे विद्याशून्य और आचारशून्य ब्राह्मण क्या सही अर्थ में अब्राह्मण नहीं हैं? वर्णों के गुणात्मक नाम ही जातिवाद की अतात्त्विकता बतलाने के लिए पर्याप्त प्रमाण हैं।

कौन-सी जाति ऊँची और कौन-सी नीची—इसका भी एकान्त-दृष्टि से उत्तर नहीं दिया जा सकता। वास्तविक दृष्टि में देखें तो जिस जाति के प्रमुखोंको के आचार-विचार सुसंस्कृत और समय-प्रधान होते हैं, वही जाति श्रेष्ठ है।<sup>१</sup> व्यवहार-दृष्टि के अनुसार जिस समय जैसी लौकिक धारणा होती है, वही उसका मानदण्ड है। किन्तु इस दिशा में दोनों की सगति नहीं होती। वास्तविक दृष्टि में जहाँ समय की प्रधानता रहती है, वहाँ व्यवहार-दृष्टि में अहंभाव या स्वार्थ की। वास्तविक दृष्टिवालों का इसके विरुद्ध मर्षण चालू रहे—यही उसके आधार पर पनपनेवाली बुराईयों का प्रतिकार है।

जैनो और बौद्धों की क्रान्ति का ब्राह्मणों पर प्रभाव पड़ा। किन्तु महावीर-निर्वाण की दूसरी सहस्राब्दी में जैन आचार्य भी जातिवाद से प्रभावित हो गए, यह एक तथ्य है। इसे हम दृष्टि से झेझल नहीं कर सकते। आज भी जैनो पर जाति-वाद का असर है। समय की मांग है कि जैन इस विषय पर पुनर्विचार करें।

**मनुष्य जाति एक है**

जाति सामाजिक व्यवस्था है। वह तात्त्विक वस्तु नहीं है। शूद्र और ब्राह्मण में रंग और आकृति का भेद नहीं जान पड़ता। दोनों की गर्भाधान विधि और जन्म-

- १ (क) घमप्रकरण, पारच्छेद १७  
न जातिमादसो घमो, लभ्यते देहधारिभिः ।  
सत्यशौचतप शीलं ध्यानस्वाध्यायवर्जितं ॥  
सयमो नियमः शीलं, तपो दानं दमो दया ।  
विद्यन्ते तात्त्विका यस्यां, सा जातिर्भवती सताम् ॥
- (ख) रत्नकरण्ड श्रावकाचार, २८  
सम्यग्दक्षनसम्पन्नमपि मातङ्गदेहजम् ।  
देवा देव विदुर्मस्मगूढाङ्गारान्तरोजसम् ॥

स्थान और कुल का अर्थ होता है—एक योनि में उत्पन्न होनेवाले अनेक वर्ग<sup>१</sup>। ये (जातियाँ और कुल) उतने ही व्यापक हैं जितना कि गोत्र-कर्म। एक मनुष्य का उत्पत्ति स्थान बड़ा भारी, स्वस्थ और पुष्ट होता है, दूसरे का बहुत रुग्ण और दुर्बल। इसका फलित यह होता है—जाति की अपेक्षा 'उच्चगोत्र'—विशिष्टजन्म स्थान, जाति की अपेक्षा 'नीच-गोत्र'—निकृष्ट जन्म-स्थान। जन्म-स्थान का अर्थ होता है—मातृपक्ष या मातृस्थानीय पक्ष। कुल की भी यही बात है। सिर्फ इतना अन्तर है कि कुल में पितृपक्ष की विशेषता होती है। जाति में उत्पत्ति-स्थान की विशेषता होती है और कुल में उत्पादक अंश की।<sup>२</sup>

'जायन्ते जन्तवोऽस्यामिति जाति ।'<sup>३</sup>

'मातृसमुत्था जाति ।'<sup>४</sup>

'जातिगुणवन्मातृकत्वम् ।'<sup>५</sup>

'कुलगुणवत् पितृकत्वम् ।'<sup>६</sup>

—इनमें जाति और कुल की जो व्याख्याएँ हैं वे सब जाति और कुल का सम्बन्ध उत्पत्ति से जोड़ती हैं।

## जाति परिवर्तनशील है

जातियाँ सामयिक होती हैं। उनके नाम और उनके प्रति होनेवाला प्रतिष्ठा और अप्रतिष्ठा का भाव बदलता रहता है। जैन-आगमों में जिन जाति, कुल और गोत्रों का उल्लेख है, उनका अधिकांश भाग आज उपलब्ध भी नहीं है।

१ अवण्ठ, २ कलन्द, ३ वैदेह, ४ वैदिक, ५ हरित, ६ चुचुण—ये छह प्रकार के मनुष्य जाति-आर्य या इभ्य जाति वाले हैं।

१ उग्र, २ भोग, ३ राजन्य, ४ इक्ष्वाकु, ५ ज्ञात, ६ कौरव—ये छह प्रकार के मनुष्य कुलार्य हैं।

१ काश्यप, २ गौतम, ३ वत्स, ४ कुत्स, ५ कौशिक, ६ मण्डव, ७ विशिष्ट—ये सात मूल गोत्र हैं। इन सातों में से प्रत्येक के सात-सात अवान्तर भेद हैं।<sup>७</sup>

१ आचाराग वृत्ति, १।६।

२ पिडनिर्युक्ति ४६८ वृत्ति

जातिब्राह्मणादिका, कुलमुग्रादि अथवा मातृसमुत्था जाति, पितृसमुत्थ कुलम्।

३ उत्तराध्ययन, बृहद्वृत्ति, ३।२।

४ सूयगढो, वृत्ति, ६।१३।

५ स्थानागवृत्ति, पत्र १६८।

६ वही, पत्र १६८।

७. ठाण, ७।३०

यह व्यापक अर्थ है। यह गोत्र-कर्म से सम्बन्धित है। माधारणतया गोत्र का अर्थ होता है—वंश, कुल और जाति।

गोत्र-कर्म के साथ जाति का सम्बन्ध जोड़कर कुछ जैन भी यह तर्क उपस्थित करते हैं कि 'गोत्र-कर्म के उच्च और नीच—ये दो भेद शास्त्रों में निर्दिष्ट हैं', तब जैन-धर्म जातिवाद का समर्थक कैसे नहीं है? उनका तर्क गोत्र-कर्म के स्वरूप को न समझने का परिणाम है। गोत्र-कर्म न तो लोक-प्रचलित जातियों का पर्यायवाची शब्द है और न वह जन्मगत जाति से सम्बन्ध रखता है।

समृद्धि की अपेक्षा भी जैनसूत्रों में कुल के उच्च-नीच—ये दो भेद बताये गए हैं। पुरानी व्याख्याओं में जो उच्च कुल के नाम गिनाये हैं, वे आज लुप्तप्राय हैं। इन तथ्यों को देखते हुए यह नहीं कहा जा सकता कि गोत्र-कर्म मनुष्य-कल्पित जाति का आभारी है।

जिन देशों में वंश-व्यवस्था या जन्मगत ऊच-नीच का भेद-भाव नहीं है, वहाँ गोत्र-कर्म की परिभाषा क्या होगी? गोत्र-कर्म ससार के प्राणिमात्र के साथ लगा हुआ है। उसकी दृष्टि में भारतीय और अभारतीय का सम्बन्ध नहीं है।

जीवात्मा के पौद्गलिक सुख-दुःख के निमित्तभूत चार कर्म हैं—वेदनीय, नाम, गोत्र और आयुष्य।

जाति-विशिष्टता, कुल-विशिष्टता, वल-विशिष्टता, रूप-विशिष्टता, तप-विशिष्टता, श्रुत-विशिष्टता, लाभ-विशिष्टता और ऐश्वर्य-विशिष्टता—ये आठ उच्च गोत्र-कर्म के फल हैं। नीच-गोत्र-कर्म के फल ठीक इसके विपरीत हैं।

गोत्र-कर्म के फलों पर दृष्टि डालने से सहज पता लग जाता है कि गोत्र-कर्म व्यक्ति-व्यक्ति से सम्बन्ध रखता है, किसी समूह से नहीं। एक व्यक्ति में भी आठों प्रकृतियाँ 'उच्चगोत्र' की ही हों या 'नीचगोत्र' की ही हों, यह कोई नियम नहीं। एक व्यक्ति रूप और वल से रहित है, फिर भी अपने कर्म से सत्कार-योग्य और प्रतिष्ठा-प्राप्त है तो मानना होगा कि वह जाति से उच्च-गोत्र-कर्म भोग रहा है और रूप तथा वल से नीच-गोत्र-कर्म। एक व्यक्ति के एक ही जीवन में जैसे न्यूनाधिक रूप में सुख और दुःख का उदय होता रहता है, वैसे ही उच्च गोत्र और नीच गोत्र का भी उदय होता रहता है। इस अध्ययन के पश्चात् गोत्र-कर्म और लोक-प्रचलित जातियाँ सर्वथा पृथक् हैं—इसमें कोई सन्देह नहीं रहता। यद्यपि जाति और कुल का अर्थ व्यवहार-सिद्ध जाति और कुल से जोड़ा गया है किन्तु यह उनका वास्तविक अर्थ नहीं है। यह तो केवल स्थूल-दृष्टि से किया गया विचार या बोध-मुलभता के लिए प्रस्तुत किया गया उदाहरण मात्र है।

जातिभेद केवल मनुष्यों में है और गोत्र-कर्म का सम्बन्ध प्राणिमात्र से है, इसलिए उसके फलरूप में मिलनेवाले जाति और कुल प्राणिमात्र से सम्बन्ध रखनेवाले ही हो सकते हैं। इस दृष्टि से देखा जाए तो जाति का अर्थ होता है—उत्पत्ति-

## जाति-गर्व तुच्छता का अभियान

यह जीव नाना गोत्र वाली जातियो मे आवर्त करता है। कभी देव, कभी नैरयिक और कभी असुर काम मे चला जाता है। वह कभी क्षात्रिय, कभी चाण्डाल, कभी कीडा और जुगुनू और कभी कुथू और चीटी बन जाता है। जब तक ससार नही कटता, तब तक यह चलता ही रहता है। अच्छे-बुरे कर्मों के अनुसार अच्छी-बुरी भूमिकाओ का संयोग मिलता ही रहता है।

यह जीव अनेक बार उच्च गोत्र मे और अनेक बार नीच गोत्र मे जन्म ले चुका है। पर यह कभी भी न बड़ा बना और न छोटा। इसलिए जाति-मद नही करना चाहिए। जो कभी नीच गोत्र मे जाता है, वह कभी उच्च गोत्र मे भी चला जाता है और उच्च गोत्री नीच गोत्री बन जाता है। यह जानकर भी भला कोई आदमी गोत्रवादी या मानवादी होगा ? यह प्राणी अनेक योनियो मे जन्म लेता रहा है, तब भला वह कहा गृह्य होगा।

एक जन्म मे एक प्राणी अनेक प्रकार की ऊच-नीच अवस्थाएं भोग लेता है। इसीलिए उच्चता का अभिमान करना उचित नही है।

जो साधक जाति आदि का मद करता है, दूसरो को परछाई की भांति तुच्छ समझता है, वह अहकारी पुरुष सत्य का अनुगामी नही हो सकता। वह वस्तुतः मूर्ख है, पंडित नही है।

ब्राह्मण, क्षत्रिय, उग्रपुत्र और लिच्छवी—इन विशिष्ट अभिमानास्पद कुलो मे उत्पन्न हुआ व्यक्ति दीक्षित होकर अपने उच्च गोत्र का अभिमान नही करता, वही सत्य का अनुगामी होता है। जो भिक्षु परदत्त-भोजी होता है, भिक्षा से जीवन यापन करता है, वह भला किस बात का अभिमान करे ?

अभिमान से कुछ बनता नही, बिगड़ता है। जाति और कुल मनुष्यो को त्राण नही दे सकते। दुर्गति से बचाने वाले दो ही तत्त्व हैं। वे हैं—विद्या और आचरण।

जो साधक साधना के क्षेत्र मे पैर रखकर भी गृहस्थ-कर्म का आसेवन करता है, जाति आदि का मद करता है, वह पारगामी नही बन सकता।

साधना का प्रयोजन मोक्ष है। वह अगोत्र है। उसे जाति-गोत्र के सारे सम्बन्धो से छूटे हुए महर्षि ही पा सकते हैं।

जो पुरुष मिष्टभाषी, सूक्ष्मदर्शी और मध्यस्थ है वही जाति सम्पन्न है।

## जाति-गर्व का परिणाम

जाति-गर्व का पहला परिणाम सामाजिक दुर्व्यवस्था और विद्रोह है। भगवान् महावीर ने इसका पारलौकिक फल भी बहुत अनिष्ट बतलाया है।

कोई पुरुष जाति, कुल, वल, रूप, तप, श्रुत, लाभ, ऐश्वर्य और प्रज्ञा के मद

संमान म हारा नई जानिया बा गई है। इसकी मह परिवानशील ॥ दो  
इसी अनास्तिकता का स्वयंसाध प्रमाण है।

दृष्टिभेद मनुनि न ब्राह्मण कुमारी स कहा—'तो व्यभि । नाथ, मान, वध, मृया,  
प्रसन्न और परिग्रह स धिरे' हुए है, र ब्राह्मण जाति और विद्या से हीन हैं।'

ब्राह्मण नहीं है जो ब्रह्म-मार्ग है।'

प्रत्यभि जयधोष विजयपाप ही यज्ञस्थली म गए। दोना मे 'तसो' बनी।  
जानिवाद का प्रया जाता। नगवान् महावीर की मान्यता का की स्पष्ट करते हुए  
मुनि बोले—'जो निगम और नि गोक १ और जामवाणी में रमता है, उसे हम  
ब्राह्मण कहते हैं।

जो तपे हुए मोों के नमान निमल है, राग, द्वेष और मय से अतीत है उसे  
हम ब्राह्मण कहते हैं।

जो तपस्वी क्षीणकाय, त्रितेन्द्रिय, रक्त और मांस से अपचित, सुखत वार  
गन्त है, उसे हम ब्राह्मण कहते हैं।

जो मोघ, लोभ, मय और हास्य-व्यग अमत्य नहीं बोलता, उसे हम ब्राह्मण  
कहते हैं।

जो सजीव या निर्जीव धान्य या वस्तु अदत्त नहीं लेता, उस हम ब्राह्मण कहते  
हैं।

जो स्वर्गीय, मानवीय और पापयुक्त किसी भी प्रकार का अग्रत्यचर्प सेवन  
नहीं करता, उसे हम ब्राह्मण कहते हैं।

जिस प्रकार जल में उत्पन्न हुआ कमल उगसे ऊपर रहता है, उसी प्रकार जो  
काम-भोगों से ऊपर रहता है, उसे हम ब्राह्मण कहते हैं।

जा अस्वाद-वृत्ति, नि स्पृहभाव से भिक्षा लेनेवाले, घर और परिग्रह में रहित  
और गृहस्थ से अनासात है, उसे ब्राह्मण कहते हैं।

जो बन्धनों को छोड़कर फिर में उतरे आसक्त नहीं होता, उसे हम ब्राह्मण  
कहते हैं।'

ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र—ये काय से होते हैं।' तत्त्व-दृष्ट्या व्यक्ति  
को ऊंचा या नीचा उसके आचरण ही बनाते हैं। काय-विभाग से मनुष्य का श्रेणी-  
विभाग होता है, वह उच्चता और नीचता का मानदण्ड नहीं होता।

१ उत्तरज्योतिषाणि, १२।१४

२ वही, २५।३२ समचेरण वमणो।

३ वही, २५।२०, २६

४ वही, २५।३३।



जाति के गर्व से गर्वित ब्राह्मण चाण्डाल-मुनि के तपोबल से अभिभूत हो गए। इस दशा का वर्णन करते हुए भगवान् महावीर ने कहा—‘यह आखो के सामने है—तपस्या ही प्रधान है। जाति का कोई महत्त्व नहीं है। जिसकी योग-विभूति और सामर्थ्य अचम्भे में डालनेवाली है, वह हरिकेश मुनि चाण्डाल का पुत्र है।’<sup>१</sup>

जो नीच जन हैं, वे असत्य का आचरण करते हैं। इसका फलित यह होता है जो असत्य का आचरण नहीं करते, वे नीच नहीं हैं।’<sup>२</sup>

श्रमण का उपासक हर कोई बन सकता है। उसके लिए जाति का बन्धन नहीं है। श्रावक के सिर में मणि जड़ा हुआ नहीं होता। जो अहिंसा-सत्य का आचरण करता है वही श्रावक है, भले फिर वह शूद्र हो या ब्राह्मण।

---

१ उत्तरज्ज्ञयणाणि, १२।३७

सख खु दीसइ तवोविसेसो, न दीसई जाइविसेस कोई।

सोवागपुत्ते हरिएससाहू, जस्सेरिसा इडिढ महाणुभागा ॥

२ प्रश्नव्याकरण, २ आश्रवद्वार।

अथवा किसी दूसरे मद-स्थान से उन्नत होकर दूसरो की अवहेलना, निन्दा और गर्हणा करता है, उनसे घृणा करता है, उन्हें तिरस्कृत और अपमानित करता है— यह दोष है, मैं जाति, कुल, वन आदि गुणों से विषिष्ट हूँ—इस प्रकार गर्व करता है, वह अभिमानी पुरुष मरकर गर्भ, जन्म और मृत के प्रवाह में निरन्तर चक्कर लगाता है। क्षण भर भी उसे दुःख से मुक्ति नहीं मिल सकती।<sup>१</sup>

१ एक व्यक्ति जाति-सम्पन्न (शुद्ध मातृक) होता है, कुल-सम्पन्न (शुद्ध पितृक) नहीं होता।

२ एक व्यक्ति कुल-सम्पन्न होता है, जाति-सम्पन्न नहीं होता।

३ एक व्यक्ति जाति और कुल दोनों से सम्पन्न होता है।

४ एक व्यक्ति जाति और कुल दोनों से ही सम्पन्न नहीं होता।<sup>२</sup>

जाति और कुल-भेद का आधार मातृ-प्रधान और पितृ-प्रधान कुटुम्ब-व्यवस्था भी हो सकती है। जिस कुटुम्ब के संचालन का भार स्त्रियों ने वहन किया, उनके वर्ग 'जाति' कहलाए और पुरुषों के नेतृत्व में चलनेवाले कुटुम्बों के वर्ग 'कुल' कहलाए।

सन्तान पर पिता-माता के अर्जित गुणों का असर होता है। इस दृष्टि से जाति और कुल का विचार बड़ा महत्त्वपूर्ण है। किन्तु वह सामाजिक उच्चता और नीचता का मानदण्ड नहीं है।

**समता धर्म में जातिवाद का अनवकाश**

जो सम्यक्-दृष्टि है, जिन्हें देह और जीव में भेद-दर्शन की दृष्टि मिली है, वे देह-भेद के आधार पर जीव-भेद नहीं कर सकते। जीव के लक्षण ज्ञान, दर्शनों और चारित्र्य हैं। इसलिए ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र के प्रति देह-भेद के आधार पर राग-द्वेष नहीं करना चाहिए।<sup>३</sup>

जो व्यक्ति देह-भेद के आधार पर जीवों में भेद मानते हैं, वे ज्ञान, दर्शनों और चारित्र्य को जीव का लक्षण नहीं मानते।

जिसका आचरण पवित्र होता है, वह आदरणीय होता है। कोई व्यक्ति जाति से भले ही चाण्डाल हो, किन्तु यदि वह सती है तो उसे देवता भी ब्राह्मण मानते हैं।<sup>४</sup>

१ सूयगन्धो, २।२।२५

२ ठाण, ४।२२९

३ परमात्मप्रकाश, १०२

देहविभेदस्य जो कुण्ड जीवह भेद विचितु।

तो ण वि लक्खणु मूणइ तह वसणुणाणुचरित्तु ॥

४ पद्मपुराण, १।१।२०३

अतस्त्वमपि चाण्डाल, त देवा ब्राह्मण वित्तु।

मानसिक अहिंसा और उसकी वैयक्तिक और सामाजिक साधना का सुव्यवस्थित रूप जैन तीर्थंकरों ने दिया, वह इतिहास द्वारा भी अभिमत है।

## सब जीव समान हैं

बाहरी आवरणों का भेद होने पर भी जीवों का भीतरी जगत् एक-जैसा है। इसे समझ लेने पर समत्व का आधार पुष्ट हो जाता है। समानता के विभिन्न दृष्टिकोण ये हैं—

### (क) परिमाण की दृष्टि से

जीवों के शरीर भले छोटे हो या बड़े, आत्मा सबमें समान है। चीटी और हाथी—दोनों की आत्मा समान है।

भगवान् ने कहा—गौतम ! चार वस्तुएँ समतुल्य हैं—आकाश (लोकाकाश) —गति-सहायक-तत्त्व (धर्म), स्थिति-सहायक-तत्त्व (अधर्म) और एक जीव—इन चारों के अवयव बराबर हैं। तीन व्यापक हैं। जीव कर्म शरीर से बंधा हुआ रहता है, इसलिए वह व्यापक नहीं बन सकता। उसका परिमाण शरीर-व्यापी होता है। शरीर—मनुष्य, पशु, पक्षी—इन जातियों के अनुरूप होता है। शरीर-भेद के कारण प्रसरण-भेद होने पर भी जीव के मौलिक परिमाण में कोई न्यूनाधिक्य नहीं होता। इसलिए परिमाण की दृष्टि से सब जीव समान हैं।

### (ख) ज्ञान की दृष्टि से

मिट्टी, पानी, अग्नि, वायु और वनस्पति के जीवों का ज्ञान सबसे कम विकसित होता है। ये एकेन्द्रिय हैं। इन्हें केवल स्पर्श की अनुभूति होती है। इनकी शारीरिक दशा दयनीय होती है। इन्हें छूने मात्र से अपार कष्ट होता है। द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, अमनस्क पचेन्द्रिय, समनस्क पचेन्द्रिय—ये जीवों के क्रमिक विकास-शील वर्ग हैं। ज्ञान का विकास सब जीवों में समान नहीं होता किन्तु ज्ञान-शक्ति सब जीवों में समान होती है। प्राणिमात्र में अनन्त ज्ञान का सामर्थ्य है, इसलिए ज्ञान-सामर्थ्य की दृष्टि से सब जीव समान हैं।

### (ग) वीर्य की दृष्टि से

कई जीव प्रचुर उत्साह और क्रियात्मक वीर्य से सम्पन्न होते हैं तो कई उनके धनी नहीं होते। शारीरिक तथा पारिपाश्विक साधनों की न्यूनाधिकता और उच्चावचता के कारण ऐसा होता है। आत्म-वीर्य या योग्यतात्मक वीर्य में कोई न्यूनाधिक्य नहीं होता, इसलिए योग्यतात्मक वीर्य की दृष्टि से सब जीव समान हैं।

### (घ) अपौद्गलिकता की दृष्टि से

किन्हीं का शरीर सुन्दर, जन्मस्थान पवित्र और व्यक्तित्व आकर्षक होता है और किन्हीं का इसके विपरीत होता है।

कई जीव लम्बा जीवन जीते हैं, कई छोटा, कई यश पाते हैं और कई नहीं पाते या कुयश पाते हैं, कई उच्च कहलाते हैं और कई नीच, कई सुख की अनुभूति

## जन दर्शन : वर्तमान समस्याओं के सन्दर्भ में

### समत्व की पृष्ठभूमि

दर्शन के सत्य ध्रुव होते हैं। उनकी अपेक्षा शैकालिक होती है। मानव-समाज की कुछ समस्याएँ बनती-मिटती रहती हैं। किन्तु कुछ समस्याएँ मौलिक होती हैं। वर्तमानिक समस्या के समाधान का दायित्व दर्शन पर होता है। पर मूलतः दर्शन उन समस्याओं का समाधान देता है, जो मौलिक होने के साथ-साथ दूसरी समस्याओं को उत्पन्न भी करती हैं।

वैषम्य एक समस्या है। उसका कारण है—समत्व के दृष्टिकोण का अविास। भगवान् महावीर ने साम्य का जो स्वर उद्बुद्ध किया, वह आज भी मननीय है। भगवान् ने कहा—“प्रत्येक दर्शन को पहले जानकर मैं प्रश्न करता हूँ, हे वादियो! तुम्हें सुख अप्रिय है या दुःख अप्रिय? यदि तुम स्वीकार करते हो कि दुःख अप्रिय है तो तुम्हारी तरह ही सर्व प्राणियों को, सर्व भूतों को, सर्व जीवों को और सर्व सत्त्वों को दुःख महा भयकर, अनिष्ट और अशान्तिकर है।”

“जैसे मुझे कोई वेंत, हड्डी, मुष्टि, ककर, ठिकरी आदि से मारे, पीटे, ताड़ित करे तर्जित करे, दुःख दे, व्याकुल करे, भयभीत करे, प्राणहरण करे तो मुझे दुःख होता है, जैसे मृत्यु से लगाकर रोम उखाड़ने तक से मुझे दुःख और भय होता है, वैसे ही सब प्राणी, भूत, जीव और सत्त्वों को होता है—यह सोचकर किसी भी प्राणी, भूत, जीव और सत्त्व को नहीं मारना चाहिए, उन पर हुकूमत नहीं करनी चाहिए, उन्हें परिताप नहीं पहुँचाना चाहिए, उन्हें उद्विग्न नहीं करना चाहिए।”

इस साम्य-दर्शन के पीछे शक्ति का तन्त्र नहीं है, इसलिए यह समाज को अधिक समृद्ध बना सकता है। समूचा विश्व अहिंसा या साम्य की चर्चा कर रहा है। इस सत्कार की पृष्ठभूमि में जैन दर्शन की महत्त्वपूर्ण देन है। कायिक और

एक राष्ट्र दूसरे राष्ट्र की अवहेलना कर अपना प्रभुत्व साधता है, वहाँ अगमजसता खड़ी हो जाती है। उसका परिणाम है—कटुता, सघर्ष और अशान्ति।

निरपेक्षता के पांच रूप बनते हैं—

१ वैयक्तिक, २ जातीय, ३ सामाजिक, ४. राष्ट्रीय, ५ अन्तर्राष्ट्रीय।

इसके परिणाम हैं—वर्ग-भेद, अलगाव, अव्यवस्था, सघर्ष, शक्ति-क्षय, युद्ध और अशान्ति।

सापेक्षता के रूप भी पांच हैं—

१ वैयक्तिक, २. जातीय, ३ सामाजिक, ४. राष्ट्रीय, ५ अन्तर्राष्ट्रीय।

इसके परिणाम हैं—समता-प्रधान-जीवन, मामीप्य, व्यवस्था, स्नेह, शक्ति-संवर्धन, मैत्री और शान्ति।

## व्यक्ति और समुदाय

व्यक्ति अकेला ही नहीं आता। वह वन्धन के बीज साथ लिए आता है। अपने हाथों उन्हें सींच विशाल वृक्ष बना लेता है। वही निकुञ्ज उसके लिए वन्धन गृह बन जाता है। वन्धन लादे जाते हैं, यह तात्कालिक सत्य है। स्थायी सत्य यह है कि वधन स्वयं विकसित किए जाते हैं।

उन्हीं के द्वारा वैयक्तिकता समुदाय से जुड़कर सीमित हो जाती है। वैयक्तिकता और सामुदायिकता के बीच भेद-रेखा खींचना सरल कार्य नहीं है। व्यक्ति व्यक्ति ही है। सब स्थितियों में वह व्यक्ति ही रहता है। जन्म, मृत और अनुभूति का क्षेत्र व्यक्ति की वैयक्तिकता है। सामुदायिकता की व्याख्या पारस्परिकता के द्वारा ही की जा सकती है। दो या अनेक की जो पारस्परिकता है, वही समुदाय है।

पारस्परिकता की सीमा में इधर जो कुछ भी है, वह वैयक्तिकता है। व्यक्ति का आन्तरिक क्षेत्र वैयक्तिक है, वह उममें जितना बाहर जाता है उतना ही सामुदायिक बनता चलता है।

व्यक्ति को समाज-निरपेक्ष और समाज को व्यक्ति-निरपेक्ष मानना एकान्त पाथक्यवादी नीति है। इससे दोनों की स्थिति असमजस बनती है।

सामन्वयवादी नीति के अनुसार व्यक्ति और समाज की स्थिति सापेक्ष है। कहीं व्यक्ति गौण बनता है, समाज मुख्य और कहीं समाज गौण बनता है और व्यक्ति मुख्य।

उन स्थिति में स्नेह का प्रादुर्भाव होता है। आचार्य अमृतचन्द्र ने इसे मधनी के रूप में चित्रित किया है। मन्धन के समय एक हाथ बाँधे जाता है, दूसरा पीछे धना जाता है। दूसरा आगे जाता है, परन्तु पीछे मक्का जाता है। इन सापेक्ष मुख्यामुख्य भाव से स्नेह मिलता है। एकान्त जा रहे हैं विचार बनता है।

करते हैं और कई दुःख की। ये सब पौद्गलिक उपकरण हैं। जीव अपौद्गलिक है, इसलिए अपौद्गलिकता की दृष्टि से सब जीव समान हैं।

(ङ) निरुपाधिक स्वभाव की दृष्टि से

कई व्यक्ति हिंसा करते हैं—कई नहीं करते, कई झूठ बोलते हैं—कई नहीं बोलते, कई चोरी और सग्रह करते हैं—कई नहीं करते, कई वासना में फसते हैं—कई नहीं फसते। इस वैषम्य का कारण मोह (मोहक-पुद्गलो) का उदय और अनुदय है। मोह के उदय से व्यक्ति में विकार आता है। हिंसा, झूठ, चोरी, अब्रह्मचर्य और अपरिग्रह—ये विकार (विभाव) हैं। मोह के अनुदय से व्यक्ति स्वभाव में रहता है—अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह यह स्वभाव है। विकार औपाधिक होता है। निरुपाधिक स्वभाव की दृष्टि से सब जीव समान हैं।

(च) स्वभाव-बीज की समता की दृष्टि से

आत्मा परमात्मा है। पौद्गलिक उपाधियों से बंधा हुआ जीव ससारी-आत्मा है। उनसे मुक्त जीव परमात्मा है। परमात्मा के आठ लक्षण हैं—

१ अनन्त-ज्ञान, २ अनन्त-दर्शन, ३ अनन्त-आनन्द, ४ अनन्त-पवित्रता, ५ अपुनरावर्तन, ६ अमूर्तता—अपौद्गलिकता, ७ अगुरु-लघुता—पूर्ण साम्य, ८ अनन्त-शक्ति।

इन आठों के बीज प्राणिमात्र में समान होते हैं। विकास का तारतम्य होता है। विकास की दृष्टि से भेद होते हुए भी स्वभाव-बीज की साम्य-दृष्टि से सब जीव समान हैं।

यह आत्मोपम्य या सर्व-जीव-समता का सिद्धान्त समत्व की आधार-शिला है।

सापेक्ष और निरपेक्ष दृष्टिकोण

निरपेक्ष दृष्टि एक समस्या है। उसका समाधान है—सापेक्ष दृष्टिकोण का विकास।

सापेक्ष दृष्टि ध्रुव सत्य की अपरिहार्य व्याख्या है। यह जितना दार्शनिक सत्य है, उतना ही व्यवहार-सत्य है। हमारा जीवन वैयक्तिक भी है और सामुदायिक भी। इन दोनों कक्षाओं में सापेक्षता की अर्हता है।

सापेक्ष नीति से व्यवहार में सामंजस्य आता है। उसका परिणाम है मैत्री, शान्ति और व्यवस्था। निरपेक्ष-नीति अवहेलना, तिरस्कार और घृणा पैदा करती है। परिवार, जाति, गाव, राज्य, राष्ट्र और विश्व—ये क्रमिक विकासशील सगठन हैं। सगठन का अर्थ है—सापेक्षता। सापेक्षता का नियम जो दो के लिए है, वही अन्तर्राष्ट्रीय जगत् के लिए है।

## समन्वय की दिशा में प्रगति

समन्वय का सिद्धान्त जैसे विश्व-व्यवस्था से सम्बद्ध है, वैसे ही व्यवहार और उपयोगिता से भी सम्बद्ध है। विश्व-व्यवस्था में जो सहज सामंजस्य है, उसका हेतु उसी में निहित है। वह है—प्रत्येक पदार्थ में विभिन्नता और समता का सहज समन्वय। यही कारण है कि सभी पदार्थ अपनी स्थिति में क्रियाशील रहते हैं। उपयोगिता के क्षेत्र में सहज समन्वय नहीं है, इसलिए वहाँ सहज सामंजस्य भी नहीं है। असामंजस्य का कारण एकान्त-बुद्धि और एकान्त-बुद्धि का कारण पक्षपातपूर्ण बुद्धि है।

स्व और पर का भेद तीव्र होता है, तटस्थ-वृत्ति क्षीण हो जाती है, हिंसा का मूल यही है।

अहिंसा की जड़ है—मध्यस्थ-वृत्ति—लाभ और अलाभ में वृत्तियों का सन्तुलन।

स्व के उत्कर्ष में पर की हीनता का प्रतिबिम्ब होता है। पर के उत्कर्ष में स्व की हीनता की अनुभूति होती है। ये दोनों ही एकान्तवाद हैं।

एक जाति या राष्ट्र दूसरी जाति या राष्ट्र पर हावी हुआ या होता है, वह इसी एकान्तवाद की प्रतिच्छाया है।

पर के जागरण-काल में स्व के उत्कर्ष का पारा ऊँचा चढ़ा नहीं रह सकता। वहाँ दोनों मध्य-रेखा पर आ जाते हैं। उनका दृष्टिकोण सापेक्ष बन जाता है।

आज की राजनीति सापेक्षता की दिशा में गति कर रही है। कहना चाहिए—विश्व का मानस अनेकान्त को समझ रहा है और व्यवहार में उतार रहा है।

इस दशक का मानस समन्वय की रेखा को और स्पष्ट खींच रहा है।

भगवान् महावीर का दार्शनिक मध्यम-मार्ग ज्ञात-अज्ञात रूप में विकसित हो रहा है।

### सापेक्षता के सूत्र

१. कोई भी वस्तु और वस्तु-व्यवस्था स्याद्वाद या सापेक्षवाद की मर्यादा से बाहर नहीं है।

२. दो विरोधी गुण एक वस्तु में एक साथ रह सकते हैं। उनमें सहान्वयस्थान (एक साथ न टिक सके) जैसा विरोध नहीं है।

३. जितने वचन प्रकार हैं उतने ही नय हैं।

४. ये विशाल ज्ञानसागर के अंश हैं।

५. ये अपनी-अपनी सीमा में सत्य हैं।

६. दूसरे पक्ष में सापेक्ष हैं तभी सत्य हैं।

## अन्तर्राष्ट्रीयनिरपेक्ष ता

बहुता और अल्पता, व्यक्ति और समूह के ऐकान्तिक आग्रह पर असन्तुलन बढ़ता है, सामजस्य की कड़ी टूट जाती है ।

अधिकतम मनुष्यो का अधिकतम हित—यह जो सामाजिक उपयोगिता का सिद्धान्त है, वह निरपेक्ष नीति पर आधारित है । इसी के आधार पर हिटलर ने यहूदियों पर मनमाना अत्याचार किया ।

बहु सख्यको के लिए अल्प सख्यको तथा बड़ो के लिए छोटो के हितो का बलिदान करने के सिद्धान्त का औचित्य निरपेक्ष दृष्टिकोण की देन है ।

सामन्तवादी युग मे बड़ो के लिए छोटो के हितो का त्याग उचित माना जाता था । बहुसख्यको के लिए अल्पसख्यको तथा बड़े राष्ट्रों के लिए छोटे राष्ट्रों की उपेक्षा आज भी होती है । यह अशान्ति का हेतु बनता है । सापेक्ष-नीति के अनुसार किसी के लिए भी किसी का अनिष्ट नहीं किया जा सकता ।

बड़े राष्ट्र छोटे राष्ट्रों को नगण्य मान उन्हें आगे आने का अवसर नहीं देते । इस निरपेक्ष-नीति की प्रतिक्रिया होती है । फलस्वरूप छोटे राष्ट्रों मे बड़ो के प्रति अस्नेह-भाव उत्पन्न हो जाता है । वे संगठित हो उन्हें गिराने की सोचते हैं । घृणा के प्रति घृणा और तिरस्कार के प्रति तिरस्कार तीव्र हो उठता है ।

मैत्री की पृष्ठभूमि सत्य है । वह ध्रुवता और परिवर्तन दोनों के साथ जुड़ा हुआ है । अपरिवर्तन जितना सत्य है उतना ही सत्य है परिवर्तन । जो अपरिवर्तन को नहीं जानता वह चक्षुष्मान् नहीं हैं, वैसे ही वह भी चक्षुष्मान् नहीं है, जो परिवर्तन को नहीं समझता ।

वस्तुएं बदलती हैं, क्षेत्र बदलता है, काल बदलता है, विचार बदलते हैं, इनके साथ स्थितियां बदलती हैं । बदलते सत्य को जो पकड़ लेता है, वह सामजस्य की तुला मे चढ़ दूसरो का साथी बन जाता है ।

समय-समय पर हुई राज्यक्रान्तियों ने राज्यसत्ताओं को बदल डाला । राज्य की सीमाएं बदलती रही हैं । शासन-काल बदलता रहा है । शासन की पद्धतियां भी बदलती रही हैं । इन परिवर्तनों का मूल्यांकन करनेवाले ही अशान्ति को टाल सकते हैं ।

मेदात्मक प्रवृत्तियों के ऐकान्तिक आग्रह से अखण्डता का नाश होता है ।

अभेदात्मक वृत्ति के एकान्त आग्रह से खण्ड की वास्तविकता और उपयोगिता का लोप होता है ।

व्यष्टि और समष्टि तथा अपरिवर्तन और परिवर्तन के समन्वय से व्यवहार का सामजस्य और व्यवस्था का सन्तुलन होता है, वह इनके असमन्वय मे नहीं होता ।



सत्ता के प्रतीक हैं। ये विरोध और अविरोध के साधन नहीं हैं। अविरोध का आधार यदि अभेद होगा तो भेद विरोध का आधार अवश्य बनेगा।

अभेद और भेद—ये वस्तु या व्यक्ति के नैसर्गिक गुण हैं। इनकी सहस्यति ही व्यक्ति या वस्तु है। इसलिए इन्हें अविरोध या विरोध का साधन नहीं बनाना चाहिए। भेद भी अविरोध का साधन बने—यही समन्वय से प्रतिफलित साधना का स्वरूप है। यही है अहिंसा, मध्यस्थवृत्ति, तटस्थ नीति या साम्य-योग।

जाति, रंग और वर्ग के भेदों को लेकर जो संघर्ष चल रहे हैं, उनका आधार विषम मनोवृत्ति है। उनके बीज की उर्वर भूमि एकान्तवाद है। निरकुश एकाधिपत्य और अराजकता—ये दोनों ही एकान्तवाद हैं। वाणी, विचार, लेख और मान्यता का नियन्त्रण स्वतन्त्र व्यक्तित्व का अपहरण है।

जकता में समूचा जीवन ही खतरे में पड़ जाता है। सामजस्य की रेखा इनके बीच में है।

व्यक्ति अकेलेपन और समुदाय के मध्य-बिन्दु पर जीता है। इसलिए उसके सामजस्य का आधार मध्यम-मार्ग ही हो सकता है।

## शान्ति और समन्वय

प्रत्येक व्यक्ति और समुदाय यथार्थ-भूत्यों के द्वारा ही शान्ति का अर्जन और उपभोग कर सकता है। इसलिए दृष्टिकोण को वस्तुस्पर्शी बनाना उनके लिए वरदान जैसा होता है।

पूर्व-मान्यता या रूढ़ि के कारण कुछ व्यक्ति या राष्ट्र स्थिति का यथार्थ मूल्य नहीं आकते या आरुना नहीं चाहते—वे अतीतदर्शी हैं।

अतीत-दर्शन के आधार पर वर्तमान (ऋजुसूत्र नय) की अवहेलना करना निरपेक्ष-नीति है। इसका परिणाम है—असामजस्य।

यह असंदिग्ध मूल्य है कि शक्ति-प्रयोग निरपेक्षता की मनोवृत्ति का परिणाम है। निरपेक्षता से मदभावना का जन्म और कटुता या विकास होता है। कटुता की परिसमाप्ति अहिंसा में निहित है। क्रूरता का भाव तीव्र होता है, समन्वय की बात नहीं सूझती। समन्वय और अहिंसा अन्योन्याश्रित हैं। शान्ति से समन्वय और समन्वय से शान्ति होंती है।

## सह-अस्तित्व की धारा

प्रभु-सत्ता की दृष्टि से नव न्यतन्त्र राष्ट्र समान हैं किन्तु सामर्थ्य की दृष्टि से सब समान नहीं भी हैं। समृद्धि का कोई न कोई भाग सभी को मिला है। सामर्थ्य की विभिन्न कक्षाएँ घटी हुई हैं। सब पर किसी एक की प्रभु-सत्ता नहीं है। एव-दूरे में पूर्ण साम्य और वैषम्य भी नहीं हैं। कुछ साम्य और कुछ वैषम्य से वचित भी

७ दूसरे पक्ष की सत्ता में हस्तक्षेप, अवहेलना और आक्रमण करते हैं तब वे असत्य बन जाते हैं ।

८ सब दृष्टिकोण परस्पर में विरोधी हैं—पूर्ण साम्य नहीं हैं किन्तु सापेक्ष हैं, एकत्व की कड़ी से जुड़े हुए हैं, इसलिए वे अविरोधी सत्य के साधक हैं । क्या सगुक्त राष्ट्र-संघ के निर्माण का यह आधारभूत सत्य नहीं है, जहाँ विरोधी राष्ट्र भी एकत्रित होकर विरोध का परिहार करने का यत्न करते हैं ।

९ एकान्त अविरोध और एकान्त विरोध से पदार्थ-व्यवस्था नहीं होती । व्यवस्था की व्याख्या अविरोध और विरोध की सापेक्षता द्वारा की जा सकती है ।

१० जितने एकान्तवाद या निरपेक्षवाद हैं, वे सब दोषों से भरे पड़े हैं ।

११ ये परस्पर ध्वसी हैं—एक-दूसरे का विनाश करनेवाले हैं ।

१२ स्याद्वाद और नयवाद में अनाक्रमण, हस्तक्षेप, स्वमर्यादा का अनतिक्रमण, सापेक्षता—ये सामजस्यकारक सिद्धान्त हैं ।

इनका व्यावहारिक उपयोग भी असन्तुलन को मिटानेवाला है ।

## साम्प्रदायिक सापेक्षता

धार्मिक क्षेत्र भी सम्प्रदायों की विविधता के कारण असामजस्य की रगभूमि बना हुआ है ।

समन्वय का पहला प्रयोग वहाँ होना चाहिए । समन्वय का आधार ही अहिंसा है । अहिंसा ही धर्म है । धर्म का ध्वंसक कीटाणु है—साम्प्रदायिक आवेश ।

आचार्यश्री तुलसी द्वारा सन् १९५४ में बम्बई में प्रस्तुत साम्प्रदायिक एकता के पाँच व्रत इस अभिनिवेश के नियन्त्रण का सरल आधार प्रस्तुत करते हैं । वे इस प्रकार हैं—

१ मण्डनात्मक नीति बरती जाए । अपनी मान्यता का प्रतिपादन किया जाए । दूसरों पर मौखिक या लिखित आक्षेप न किए जाए ।

२ दूसरों के विचारों के प्रति सहिष्णुता रखी जाए ।

३ दूसरे सम्प्रदाय और उसके अनुयायियों के प्रति घृणा और तिरस्कार की भावना का प्रचार न किया जाए ।

४ कोई सम्प्रदाय-परिवर्तन करे तो उसके साथ सामाजिक बहिष्कार आदि अवाञ्छनीय व्यवहार न किया जाए ।

५ धर्म के मौलिक तथ्य—अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह को जीवन-व्यापी बनाने का सामूहिक प्रयत्न किया जाए ।

## सामजस्य का आधार—मध्यम-मार्ग

भेद और अभेद—ये हमारी स्वतन्त्र चेतना, स्वतन्त्र व्यक्तित्व और स्वतन्त्र

स्वापेक्षया सत्ता जैसे पदार्थ का गुण है, वैसे ही परापेक्षया असत्ता उसका गुण नहीं होता तो द्वैत होता ही नहीं। द्वैत का आधार स्व-गुण-सत्ता और पर-गुण-असत्ता का सहावस्थान है।

सह-अस्तित्व में विरोध तभी आता है जब एक व्यक्ति, जाति या राष्ट्र, दूसरे व्यक्ति, जाति या राष्ट्र के स्वत्व को हड़प जाना चाहते हैं। यह आक्रामक नीति ही सह-अस्तित्व की बाधा है। अपने से भिन्न वस्तु के स्वत्व का निर्णय करना सरल कार्य नहीं है। स्व के आरोप में एक विचित्र प्रकार का मानसिक झुकाव होता है। वह सत्य पर आवरण डाल देता है। सत्ताशक्ति या अधिकार-विस्तार की भावना के पीछे यही तत्त्व सक्रिय होता है।

## स्वत्व की मर्यादा

आन्तरिक क्षेत्र में व्यक्ति की अनुभूतियाँ और अन्तर् का आलोक ही उसका स्व है।

बाहरी सम्बन्धों में स्व की मर्यादा जटिल बनती है। दूसरों के स्वत्व या अधिकारों का हरण स्व नहीं—यह अस्पष्ट नहीं है। सघर्ष या अशान्ति का मूल दूसरों के स्व का अपहरण ही है।

युग-भावना के साथ-साथ 'स्व' की मर्यादा भी बदलती है। उसे समझनेवाला मर्यादित हो जाता है। वह सघर्ष की चिनगारी नहीं उछालता। रूढ़िपरक लोग 'स्व' की शाश्वत स्थिति से चिपके बैठे रहते हैं। वे अशान्ति पैदा करते हैं।

बाहरी सम्बन्धों में स्व की मर्यादा शाश्वत या स्थिर हो भी नहीं सकती। इसलिए भावना-परिवर्तन के साथ-साथ स्वयं को बदलना भी जरूरी हो जाता है। बाहर से सिमटकर अधिकारों में आना शान्ति का सर्वप्रधान सूत्र है, उसमें खतरा है ही नहीं। इस जन-जागरण के युग में उपनिवेशवाद, सामन्तवाद और एकाधिकारवाद मिटते जा रहे हैं। विचारशील व्यक्ति और राष्ट्र दूसरों के स्वत्व से बने अपने विशाल रूप को छोड़ अपने रूप में सिमटते जा रहे हैं। यह सामंजस्य की रेखा है।

वर्ग-विग्रह और अन्तर्राष्ट्रीय विग्रह की समापन-रेखा भी यही है। इसी के आधार पर कहा जा सकता है कि आज का विश्व व्यावहारिक समन्वय की दिशा में प्रगति कर रहा है।

## निष्कर्ष

शान्ति का आधार—व्यवस्था है।

व्यवस्था का आधार—सह-अस्तित्व है।

सह-अस्तित्व का आधार—समन्वय है।

कोई नहीं है। इसलिए कोई किसी को मिटा भी नहीं सकता और मिट भी नहीं सकता। वैपम्य को ही प्रधान मान जो दूसरे को मिटाने की सोचता है, वह वैपम्यवादी नीति के एकान्तीकरण द्वारा असामजस्य की स्थिति पैदा कर डालता है।

साम्य को ही एकमात्र प्रधान मानना भी साम्यवादी नीति का एकान्तिक आग्रह है। दोनों के एकान्तिक आग्रह के परिणामस्वरूप ही आज शीत-युद्ध का बोलबाला है।

विरोधी युगलो के सह-अस्तित्व का प्रतिपादन करते हुए भगवान् महावीर ने कहा—नित्य-अनित्य, सामान्य-असामान्य, वाच्य-अवाच्य, सत्-असत् जैसे विरोधी युगल एक साथ ही रहते हैं। जिस पदार्थ में कुछ गुणों की अस्तित्व है, उसमें कुछ की नास्तित्व है। यह अस्तित्व और नास्तित्व एक ही पदार्थ के दो विरोधी, किन्तु सह-अवस्थित धर्म हैं।

सहावस्थान विश्व की विराट् व्यवस्था का अंग है। यह जैसे पदार्थाश्रित है, वैसे ही व्यवहाराश्रित है। साम्यवादी और जनतन्त्री राष्ट्र एक साथ जी सकते हैं—राजनीति के रगमच पर यह घोष बलशाली बन रहा है। यह समन्वय के दर्शन का जीवन-व्यवहार में पड़नेवाला प्रतिबिम्ब है।

वैयक्तिकता, जातीयता, सामाजिकता, प्रान्तीयता और राष्ट्रीयता—ये निरपेक्ष रूप में बढ़ते हैं, तब असामजस्य के लिए ही बढ़ते हैं।

व्यक्ति और सत्ता दोनों भिन्न ही हैं, यह दोनों के सम्बन्ध की अवहेलना है।

व्यक्ति ही तत्त्व है—यह राज्य की प्रभु-सत्ता का तिरस्कार है। राज्य ही तत्त्व है—यह व्यक्ति की सत्ता का तिरस्कार है। सरकार ही तत्त्व है—यह स्थायी तत्त्व—जनता का तिरस्कार है। जहाँ तिरस्कार है, वहाँ निरपेक्षता है। जहाँ निरपेक्षता है, वहाँ असत्य है। असत्य की भूमिका पर सह-अस्तित्व का सिद्धान्त पनप नहीं सकता।

### सह-अस्तित्व का आधार—समय

सह-अस्तित्व का सिद्धान्त राजनयिकों ने भी समझा है। राष्ट्रों के आपसी सम्बन्ध का आधार जो कूटनीति था, वह बदलने लगा है। उसका स्थान सह-अस्तित्व ने लिया है। अब समस्याओं का समाधान इसी को आधार मान खोजा जाने लगा है। किन्तु अभी एक मजिल और पार करनी है।

दूसरों के स्वत्व को आत्मसात् करने की भावना त्यागे बिना सह-अस्तित्व का सिद्धान्त सफल नहीं होता। स्याद्वाद की भाषा में—स्वयं की सत्ता जैसे पदार्थ का गुण है, वैसे ही दूसरे पदार्थों की असत्ता भी उसका गुण है। स्वापेक्षा से सत्ता और परापेक्षा से असत्ता—ये दोनों गुण पदार्थ की स्वतन्त्र-व्यवस्था के हेतु हैं।

४

ज्ञान-मीमांसा

समन्वय का आधार—सत्य है।

सत्य का आधार—अभय है।

अभय का आधार—अहिंसा है।

अहिंसा का आधार—अपरिग्रह है।

अपरिग्रह का आधार—समय है।

असमय से सग्रह, सग्रह से हिंसा, हिंसा से भय, भय से असत्य, असत्य से सघर्ष, सघर्ष से अधिकार-हरण, अधिकार-हरण से अव्यवस्था, अव्यवस्था से अशान्ति होती है।

दूसरो के 'स्वत्व' पर अपना अधिकार करना आक्रमण है। पारस्परिक विरोध और ध्वम का हेतु यही है।

अपरिवर्तित सत्य की दृष्टि से परिवर्तन अवस्तु है। परिवर्तित-सत्य की दृष्टि से अपरिवर्तन अवस्तु है। यह अपनी-अपनी विषय-मर्यादा है किन्तु अपरिवर्तन और परिवर्तन दोनों निरपेक्ष नहीं हैं।

अपरिवर्तन की दृष्टि से मूल्यांकन करते समय परिवर्तन गौण अवश्य होगा किन्तु उसे सर्वथा भूल ही नहीं जाना चाहिए।

परिवर्तन की दृष्टि से मूल्यांकन करते समय अपरिवर्तन गौण अवश्य होगा किन्तु उसे सर्वथा भूल ही नहीं जाना चाहिए।

### निरपेक्ष दृष्टिकोण

१ व्यक्ति और समुदाय दोनों सर्वथा भिन्न ही हैं—यह वस्तु-स्थिति का तिरस्कार है। यह ऐकान्तिक पाथक्यवादी नीति है।

२ समुदाय ही सत्य है—यह व्यक्ति का तिरस्कार है। यह ऐकान्तिक समुदायवादी नीति है।

३ व्यक्ति ही सत्य है—यह समुदाय का तिरस्कार है। यह ऐकान्तिक व्यक्ति-वादी नीति है।

४ वर्तमान ही सत्य है—यह अतीत और भविष्य, अपरिवर्तन या एकता का तिरस्कार है। यह ऐकान्तिक परिवर्तनवादी नीति है।

५ लिंग-भेद ही सत्य है—यह भी एकता का तिरस्कार है।

६ उत्पत्ति-भेद ही सत्य है—यह भी एकता का तिरस्कार है।

७ प्रियाकाल ही सत्य है—यह भी एकता का तिरस्कार है।

निरपेक्ष दृष्टि का त्याग ही समाज को शान्ति की ओर अग्रसर कर सकता है।

ज्ञान क्या है ?

जो आत्मा है, वह जानता है। जो जानता है, वह आत्मा है।<sup>१</sup>

आत्मा और अनात्मा में अत्यन्ताभाव है।<sup>२</sup> आत्मा कभी अनात्मा नहीं बनता और अनात्मा कभी आत्मा नहीं बनता।

आत्मा भी द्रव्य है और अनात्मा भी द्रव्य है।<sup>३</sup> दोनों अनन्तगुण और पर्यायो के अविच्छिन्न-समुदय हैं।<sup>४</sup> सामान्य गुण से दोनों अभिन्न भी हैं। वे भिन्न हैं विशेष गुण से। वह (विशेष गुण) चैतन्य है। जिसमें चैतन्य है, वह आत्मा है और जिसमें चैतन्य नहीं है, वह अनात्मा है।<sup>५</sup>

प्रमेयत्व आदि सामान्य गुणों की दृष्टि से आत्मा चित्-स्वरूप नहीं है। वह चैतन्य की दृष्टि से ही चित्-स्वरूप है।<sup>६</sup> इसीलिए कहा है—आत्मा ज्ञान से भिन्न भी नहीं है और अभिन्न भी नहीं है किन्तु भिन्नाभिन्न है—भिन्न भी है और अभिन्न भी है।<sup>७</sup> ज्ञान आत्मा ही है, इसलिए वह आत्मा से अभिन्न है।<sup>८</sup> ज्ञान गुण है, आत्मा गुणी है—ज्ञान सरीखे अनन्त गुणों का समूह है, इसलिए गुण और गुणी के रूप में ये भिन्न भी हैं।

१ आयासो, ५।१०४ जे आया से विन्नाया, जे विन्नाया से आया ।

२ भगवती, २५।४

३ उत्तरज्ज्ञयणाणि, २८।६

४ वही, २८।११

५ स्वरूपसम्बोधन, ३

प्रमेयत्वादिभिर्धर्मै, अचिदात्मा चिदात्मक ।

ज्ञानदर्शनतस्तस्मात्, चेतनाचेतनात्मक ॥

६ वही, ४

ज्ञानाद् भिन्नो न चाभिन्नो, भिन्नाभिन्न कथंचन ।

ज्ञान पूर्वापरीभूत, सोयमात्मेति कीर्तित ॥

७ भगवती, १२।१० पाणे पुण णियम आया ।





सहज तर्क होगा कि एक साथ सभी को जानने का अर्थ है किसी को भी न जानना ।

जिसे जानना है उसे ही न जाना जाय और सब-के-सब जाने जाय तो व्यवहार कैसे निभे ? यह ज्ञान का साक्य है ।

जैन-दृष्टि के अनुसार इसका समाधान यह है कि पदार्थ अपने-अपने रूप में हैं, वे सकर नहीं बनते । अनन्त पदार्थ हैं और ज्ञान के पर्याय भी अनन्त हैं । अनन्त के द्वारा अनन्त का ग्रहण होता है, यह साक्य नहीं है ।

वाणी में एक साथ एक ही ज्ञेय के निरूपण की क्षमता है । उसके द्वारा अनेक ज्ञेय के निरूपण की मान्यता को सकर कहा जा सकता है किन्तु ज्ञान की स्थिति उससे सर्वथा भिन्न है । इसलिए ज्ञान की अनन्त पर्यायों के द्वारा अनन्त ज्ञेयों को जानने में कोई बाधा नहीं आती । विषय के स्थूल रूप या वर्तमान पर्याय का ज्ञान हमें इन्द्रियों से मिलता है, उसके सूक्ष्म रूप या भूत और भावी पर्यायों की जानकारी मन से मिलती है । इन्द्रियों में कल्पना, सकलन और निष्कर्ष का ज्ञान नहीं होता । मन दो या उनसे अधिक बोधों को मिला कल्पना कर सकता है । वह अनेक अनुभवों को जोड़ सकता है और उनके निष्कर्ष निकाल सकता है । इसीलिए यह सत्य नहीं है कि ज्ञान विषय से उत्पन्न होता है या उसके आकार का ही होता है । इन्द्रिय का ज्ञान बाहरी विषय से प्राप्त होता है । मन का ज्ञान बाहरी विषय से भी प्राप्त होता है और उसके बिना भी । हमारा प्रयोजन ज्ञेय को जानना ही होता है तब पदार्थ ज्ञेय और हमारा ज्ञान उपयोग होता है और जब हमारा उपयोग प्राप्त बोध की आलोचना में लगता है, तब पदार्थ ज्ञेय नहीं होता । उस समय पहले का ज्ञान ही ज्ञेय बन जाता है और जब हमारे जानने की प्रवृत्ति नहीं होती, तब हमारा उपयोग वापस ज्ञान बन जाता है—ज्ञेय के प्रति उदामीन हो अपने में ही रम जाता है ।

## ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध

ज्ञान और ज्ञेय का 'विषय-विषयी-भाव' सम्बन्ध है ।

जैन-दृष्टि के अनुसार—

१. ज्ञान अर्थ में प्रविष्ट नहीं होता, अर्थ ज्ञान में प्रविष्ट नहीं होता ।
२. ज्ञान अर्थाकार नहीं है ।
३. ज्ञान अर्थ से उत्पन्न नहीं है ।
४. ज्ञान अर्थ रूप नहीं है ।

तात्पर्य कि इनमें पूर्ण अभेद नहीं है । प्रमाता ज्ञान-स्वभाव होता है, इसलिए वह विषयी है । अर्थ ज्ञेय-स्वभाव होता है, इसलिए वह विषय है । दोनों स्वतन्त्र हैं । फिर भी ज्ञान में अर्थ का जानने की और अर्थ में ज्ञान के द्वारा जान जा नरन

आत्मा जानता है और ज्ञान जानने का माधन है। कर्त्ता और करण की दृष्टि से भी ये भिन्न हैं।<sup>१</sup>

तात्पर्य की भाषा में आत्मा ज्ञानमय है। ज्ञान आत्मा का स्वरूप है।

**ज्ञान उत्पन्न कैसे होता है ?**

ज्ञेय और ज्ञान—दोनों स्वतन्त्र हैं। ज्ञेय है द्रव्य, गुण और पर्याय। ज्ञान आत्मा का गुण है। न तो ज्ञेय से ज्ञान उत्पन्न होता है और ज्ञान से ज्ञेय। हमारा ज्ञान जाने या न जाने, फिर भी पदार्थ अपने रूप में अवस्थित हैं। यदि वे हमारे ज्ञान की ही उपज हों तो उनकी असत्ता में उन्हें जानने का हमारा प्रयत्न ही क्या होगा ? हम अदृष्ट वस्तु की कल्पना ही नहीं कर सकते।

पदार्थ ज्ञान के विषय बनें या न बनें, फिर भी हमारा ज्ञान हमारी आत्मा में अवस्थित है। यदि हमारा ज्ञान पदार्थ की उपज है तो वह पदार्थ का ही धर्म होगा। हमारे साथ उसका तादात्म्य नहीं हो सकेगा।

वस्तुस्थिति यह है कि हम पदार्थ को जानते हैं, तब ज्ञान उत्पन्न नहीं होता किन्तु वह उसका प्रयोग है। ज्ञान या जानने की क्षमता हममें विकसित रहती है। किन्तु ज्ञान की आवृत्त-दशा में हम पदार्थ को माध्यम के बिना जान नहीं सकते। हमारे शारीरिक इन्द्रिय और मन अचेतन हैं। इनसे पदार्थ का सम्बन्ध या सामीप्य होता है, तब वे हमारे ज्ञान को प्रवृत्त करत हैं और ज्ञेय ज्ञान लिए जाते हैं। अथवा हमारे अपने-अपने सस्कार किसी पदार्थ को जानने के लिए ज्ञान को प्रेरित करते हैं, तब वे जाने जाते हैं। यह ज्ञान की उत्पत्ति नहीं किन्तु प्रवृत्ति है। शत्रु को देखकर बन्दूक चलाने की इच्छा हुई और चलाई—यह शक्ति की उत्पत्ति नहीं किन्तु उसका प्रयोग है। मित्र को देखकर प्रेम उमड़ आया—यह प्रेम की उत्पत्ति नहीं, उसका प्रयोग है। यही स्थिति ज्ञान की है। विषय के सामने आने पर वह उसे ग्रहण कर लेता है। यह प्रवृत्ति मात्र है। जितनी ज्ञान की क्षमता होती है, उसके अनुसार ही वह जानने में सफल हो सकता है।

हमारा ज्ञान इन्द्रिय और मन के माध्यम से ही ज्ञेय को जानता है। इन्द्रियों की शक्ति सीमित है। वे अपने-अपने विषयों को मन के साथ सम्बन्ध स्थापित कर ही जान सकती हैं। मन का सम्बन्ध एक साथ एक इन्द्रिय से ही होता है। इसलिए एक काल में एक पदार्थ का ही एक पर्याय जाना जा सकता है। इसलिए ज्ञान को ज्ञेयाकार मानने की भी आवश्यकता नहीं होती। उक्त सीमा आवृत्त-ज्ञान के लिए है। अनावृत्त-ज्ञान से एक साथ सभी पदार्थ जाने जा सकते हैं।

१ भाषारो, १।१।१०४ जेण विज्ञापति से आया।

## ज्ञान और वेदना

स्पर्शन, रसन और घ्राण—ये तीन इन्द्रिया भोगी तथा चक्षु और श्रोत्र—ये दो कामी हैं।<sup>१</sup> कामी इन्द्रियों के द्वारा सिर्फ विषय जाना जाता है, उसकी अनुभूति नहीं होती। भोगी इन्द्रियों के द्वारा विषय का ज्ञान और अनुभूति दोनों होते हैं।

इन्द्रियों के द्वारा हम बाहरी वस्तुओं को जानते हैं। जानने की प्रक्रिया सबकी एक-सी नहीं है। चक्षु की ज्ञान-शक्ति शेष इन्द्रियों से अधिक पटु है, इसलिए वह अस्पृष्ट रूप को जान लेता है।

श्रोत्र की ज्ञान-शक्ति चक्षु से कम है। वह स्पृष्ट शब्द को ही जान सकता है। शेष तीन इन्द्रियों की क्षमता श्रोत्र से भी कम है। वे अपने विषय को वद्ध-स्पृष्ट हुए बिना नहीं जान सकते।<sup>२</sup>

बाहरी विषय का स्पर्श किए बिना या उसका स्पर्श मात्र से जो ज्ञान होता है, वही अनुभूति नहीं होती। अनुभूति वही होती है, जहाँ इन्द्रिय और विषय का निकटतम सम्बन्ध स्थापित होता है। स्पर्शन, रसन और घ्राण अपने-अपने विषय के साथ निकटतम सम्बन्ध स्थापित होने पर उसे जानते हैं, इसलिए उन्हें ज्ञान भी होता है और अनुभूति भी।

अनुभूति मानसिक भी होती है पर वह बाहरी विषयों के गाढतम सम्पर्क से नहीं होती। किन्तु वह विषय के अनुरूप मन का परिणमन होने पर होती है।

मानसिक अनुभव की एक उच्चतम दशा भी है। बाहरी विषय के बिना भी जो सत्य का भास होता है, वह शुद्ध मानसिक ज्ञान भी नहीं है और शुद्ध अतीन्द्रिय ज्ञान भी नहीं है। वह इन दोनों के बीच की स्थिति है।<sup>३</sup>

### वेदना के दो रूप सुख-दुःख

बाह्य जगत् की जानकारी हमें इन्द्रियों द्वारा मिलती है। उसका सर्वधन मन में होता है। स्पर्श, रस, गन्ध और रूप पदार्थ के मौलिक गुण हैं। शब्द उसकी पर्याय (अनियत-गुण) है। प्रत्येक इन्द्रिय अपने-अपने विषय को जानती है। इन्द्रिय द्वारा प्राप्त ज्ञान का विस्तार मन से होता है। सुख और दुःख जो बाह्य वस्तुओं के योग-वियोग से उत्पन्न होते हैं, वे शुद्ध ज्ञान नहीं हैं और उनकी

१ नन्दी, सूत्र ५४, गाया ७५

शुद्ध सुणेद सद, स्य पुण पातद जपुदठ तु ।

गध रय च फास च, वद-पुदठं वियादरे ॥

२. वही, गाया ७५ ।

३. गानसार, अष्टक २६, श्लोक १

सन्ध्येव दिन-रात्रिभ्या, केवलधृतयोऽप्ययम् ।

युद्धेरनुभवो दृष्टः केषलाकारुणादय ॥

की क्षमता है। वही दोनों के कथंचित् अभेद की हेतु है।

## ज्ञान, दर्शन और सवेदना

चैतन्य के तीन प्रधान रूप हैं—जानना, देखना और अनुभूति करना। चक्षु के द्वारा देखा जाता है, शेष इन्द्रिय और मन के द्वारा जाना जाता है। यह हमारा व्यवहार है।

सिद्धान्त कहता है—जैसे चक्षु का दर्शन है, वैसे अचक्षु (शेष इन्द्रिय और मन) का भी दर्शन है। अवधि और केवल का भी दर्शन है।<sup>१</sup>

शेष इन्द्रिय और मन के द्वारा जाना जाता है, वैसे चक्षु के द्वारा भी जाना जाता है। चक्षु का ज्ञान भी है।

दर्शन का अर्थ देखना नहीं है। दर्शन का अर्थ है—एकता या अभेद का ज्ञान। ज्ञान का अर्थ अपने आप सीमित हो गया। अनेकता या भेद को जानना ज्ञान है। ज्ञान पाँच है<sup>२</sup> और दर्शन चार।<sup>३</sup> मन-पर्याय-ज्ञान भेद को ही जानता है, इसलिए उसका दर्शन नहीं होता।

विश्व न तो सर्वथा विभक्त है और न सर्वथा अविभक्त। वह गुण और पर्याय से विभक्त भी है, द्रव्यगत-एकता से अविभक्त भी है। आवृत ज्ञान की क्षमता कम होती है, इसलिए उसके द्वारा पहले द्रव्य का सामान्य रूप जाना जाता है, फिर उसके विभिन्न परिवर्तन और उनकी क्षमता जानी जाती है।

अनावृत ज्ञान की क्षमता असीम होती है। इसलिए उसके द्वारा पहले द्रव्य के परिवर्तन और उनकी क्षमता जानी जाती है, फिर उनकी एकता।

केवली पहले क्षण में अनन्त शक्तियों का पृथक्-पृथक् आकलन करते हैं और दूसरे क्षण में उन्हें द्रव्यत्व की सामान्य सत्ता में गुंथे हुए पाते हैं। इस प्रकार केवल-ज्ञान और केवल दर्शन का क्रम चलता रहता है।

हम लोग एक क्षण में कुछ भी नहीं जान सकते। ज्ञान का सूक्ष्म प्रयत्न होते-होते असंख्य क्षणों में द्रव्य की सामान्य-सत्ता तक पहुँच पाते हैं और उसके बाद क्रमशः उसकी एक-एक विशेषता को जानते हैं। इस प्रकार हमारा चक्षु-अचक्षु दर्शन पहले होता है और मति-श्रुत बाद में। विशेष को जानकर सामान्य को जानना ज्ञान और दर्शन है। सामान्य को जानकर विशेष को जानना दर्शन और ज्ञान है।

---

१ जैन सिद्धान्त दीपिका, २।२६।

२ वही, २।६।

३ वही, २।२६।

यह अन्तर एक-दूसरे की तुलना में है। केवल-ज्ञान में कोई तरतमभाव नहीं है। शेष ज्ञानों में बहुत बड़ा तारतम्य हो सकता है। एक व्यक्ति का मति-ज्ञान दूसरे व्यक्ति के मति-ज्ञान से अनन्त गुण हीनाधिक हो सकता है।<sup>१</sup> किन्तु इसके आधार पर किये गए ज्ञान के विभाग उपयोगी नहीं बनते।

विभाग करने का मतलब ही उपयोगिता है। सग्रह-नय द्रव्य, गुण और पर्यायों का एकीकरण करता है। वह हमारे व्यवहार का साधक नहीं है। हमारी उपयोगिता व्यवहार-नय पर आधारित है। वह द्रव्य, गुण और पर्यायों को विभक्त करता है। ज्ञान के विभाग भी उपयोगिता की दृष्टि से किये गए हैं।

ज्ञेय और ज्ञान—ये दो नहीं होते तो ज्ञान के कोई विभाजन की आवश्यकता नहीं होती। ज्ञेय की स्वतन्त्र सत्ता है और वह मूर्त और अमूर्त—इन दो भागों में विभक्त है। आत्मा साधनों के बिना भी जान सकता है और आवरण की स्थिति के अनुसार साधनों के माध्यम से भी जानता है।

जानने के साधन दो हैं—इन्द्रिय और मन। इनके द्वारा ज्ञेय को जानने की आत्मिक क्षमता को मति और श्रुत कहा गया है।<sup>२</sup>

इन्द्रिय और मन के माध्यम के बिना ही केवल मूर्त ज्ञेय को जानने की क्षमता को अवधि और मन पर्याय कहा गया है।<sup>३</sup>

मूर्त और अमूर्त सबको जानने की आत्मिक क्षमता (या ज्ञान की क्षमता के पूर्ण विकार) को केवल कहा गया है।<sup>४</sup>

## इन्द्रिय

प्राणी और अप्राणी में स्पष्ट भेद-रेखा खींचने वाला चिह्न इन्द्रिय है। प्राणी असीम ऐश्वर्य-सम्पन्न होता है, इसलिए वह 'इन्द्र' है। इन्द्र के चिह्न का नाम है—'इन्द्रिय'। वे पांच हैं—स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र। इनके विषय भी पांच हैं—स्पर्श, रस, गन्ध, रूप और शब्द। इसीलिए इन्द्रिय को प्रतिनियत अर्थ-ग्राही कहा जाता है। जैसे—

- १ स्पर्श-ग्राहक इन्द्रिय—स्पर्शन।
- २ रस-ग्राहक इन्द्रिय—रसन।
- ३ गन्ध-ग्राहक इन्द्रिय—घ्राण।
- ४ रूप-ग्राहक इन्द्रिय—चक्षु।
- ५ शब्द-ग्राहक इन्द्रिय—श्रोत्र।

१ भगवती, ८।२।

२ जैन सिद्धान्त दीपिका, २।७, १४।

३ वही, २।१६, २०।

४ वही, २।३।

अनुभूति अचेतन को नहीं होती, इसलिए वे अज्ञान भी नहीं हैं। वेदना ज्ञान और वाह्य पदार्थ—इन दोनों का संयुक्त कार्य है।

सुख-दुःख की अनुभूति इन्द्रिय और मन दोनों को होती है। इन्द्रियो को सुख की अनुभूति पदार्थ के निकट-संयोग से होती है।

इन्द्रियो द्वारा प्राप्त अनुभूति और कल्पना—ये दोनों मानसिक अनुभूति के निमित्त हैं।

आत्म-रमण जो चैतन्य की विशुद्ध परिणति है, आनन्द या सहज सुख कहलाता है। वह वेदना नहीं है। वेदना शरीर और मन के माध्यम से प्राप्त होने वाली अनुभूति का नाम है। अमनस्क जीवों में केवल शारीरिक वेदना होती है। समनस्क जीवों में शारीरिक और मानसिक दोनों प्रकार की वेदना होती है।<sup>१</sup> एक साथ सुख-दुःख दोनों की वेदना नहीं होती।

## ज्ञान के विभाग

अनावृत ज्ञान एक है। आवृत-दशा में उसके चार विभाग होते हैं। दोनों को एक साथ गिनें तो ज्ञान पाँच होते हैं—मति, श्रुत, अवधि, मन पर्याय और केवल।

मति और श्रुत—ये दो ज्ञान सब जीवों में होते हैं। अवधि होने पर तीन और मन पर्याय होने पर चार ज्ञान एक व्यक्ति में एक साथ (उपलब्धि की दृष्टि से) हो सकते हैं।

ज्ञान-प्राप्ति के पाँच विकल्प बनते हैं—

एक साथ—मति, श्रुत।

एक साथ—मति, श्रुत, अवधि।

एक साथ—मति, श्रुत, मन पर्याय।

एक साथ—मति, श्रुत, अवधि, मन पर्याय।

एक साथ—केवल।

ज्ञान की तरतमता को देखा जाए तो उसके असंख्य विभाग हो सकते हैं।

ज्ञान के पर्याय अनन्त हैं<sup>२</sup>—

मन पर्याय के पर्याय सबसे थोड़े हैं।

अवधि के पर्याय उससे अनन्त गुण अधिक हैं।

श्रुत के पर्याय उससे अनन्त गुण अधिक हैं।

मति के पर्याय उससे अनन्त गुण अधिक हैं।

केवल के पर्याय उससे अनन्त गुण अधिक हैं।

१ प्रज्ञापना पद, ३५।

२ भगवती ८।२।

- १ एकेन्द्रिय प्राणी ।
- २ द्वीन्द्रिय प्राणी ।
- ३ त्रीन्द्रिय प्राणी ।
- ४ चतुरिन्द्रिय प्राणी ।
- ५ पचेन्द्रिय प्राणी ।

जिस प्राणी के शरीर में जितनी इन्द्रियो का अधिष्ठान—आकार-रचना होती है, वह प्राणी उतनी इन्द्रिय वाला कहलाता है। प्रश्न यह होता है कि प्राणियों में यह आकार-रचना का वैषम्य क्यों ? इसका समाधान है कि जिस प्राणी के जितनी ज्ञान-शक्तियाँ—लब्धि इन्द्रिया विकसित होती हैं, उस प्राणी के शरीर में उतनी ही इन्द्रियो की आकृतियाँ बनती हैं। इससे यह स्पष्ट है कि इन्द्रिय के अधिष्ठान शक्ति और व्यापार का मूल लब्धि-इन्द्रिय है। उसके होने पर निवृत्ति, उपकरण और उपयोग होते हैं।

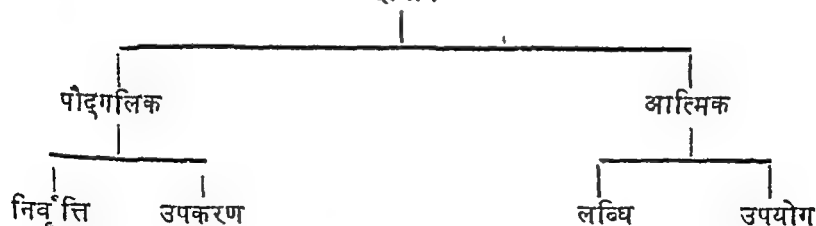
लब्धि के बाद दूसरा स्थान निवृत्ति का है। इसके होने पर उपकरण और उपयोग होते हैं। उपकरण के होने पर उपयोग होता है।

### इन्द्रिय-व्याप्ति

लब्धि	•	निवृत्ति	उपकरण	••	उपयोग
		निवृत्ति	•	उपकरण	उपयोग
			उपकरण	•	उपयोग

उपयोग के बिना उपकरण, उपकरण के बिना निवृत्ति, निवृत्ति के बिना लब्धि हो सकती है किन्तु लब्धि के बिना निवृत्ति, निवृत्ति के बिना उपकरण, उपकरण के बिना उपयोग नहीं हो सकता।

### इन्द्रिय



### मन

मनन करना मन है अथवा जिसके द्वारा मनन किया जाता है, वह मन है।<sup>१</sup> मन भी इन्द्रिय की भाँति पौद्गलिक-शक्ति-सापेक्ष होता है, इसलिए इसके दो भेद बनते हैं—द्रव्य-मन और भाव-मन।

<sup>१</sup> मन मनन, मन्यते अनेन वापन ।

## इन्द्रिय-चतुष्टय

१ जिस प्राणी के चक्षु का आकार नहीं होता, वह रूप को नहीं जान सकता ।

२ आख का आकार ठीक होते हुए भी कई मनुष्य रूप को नहीं देख पाते ।

३ तत्काल-मृत व्यक्ति, आख की रचना और शक्ति दोनों के होते हुए भी रूप को नहीं जान पाता ।

४ अन्यमनस्क व्यक्ति सामने आये हुए रूप को भी नहीं देखता ।

इन्द्रियों के बारे में ये चार समस्याएँ हैं । इनको सुलझाने के लिए प्रत्येक इन्द्रिय के 'चतुष्टय' पर विचार करना आवश्यक होता है । वह है—

१ निर्वृत्ति (द्रव्य-इन्द्रिय) पौद्गलिक इन्द्रिय, इन्द्रिय की रचना—शारीरिक-संस्थान ।

२ उपकरण शरीराधिष्ठान—इन्द्रिय, विषय का ज्ञान करने में सहायक सूक्ष्मतम पौद्गलिक अवयव ।

३ सन्धि (भाव-इन्द्रिय)—चेतन-इन्द्रिय, ज्ञान-शक्ति ।

४ उपयोग आत्माधिष्ठान—इन्द्रिय, ज्ञान-शक्ति का व्यापार ।

प्रत्येक इन्द्रिय-ज्ञान के लिए ये चार बातें अपेक्षित होती हैं—

१ इन्द्रिय की रचना ।

२ इन्द्रिय की ग्राहक-शक्ति ।

३ इन्द्रिय की ज्ञान-शक्ति ।

४ इन्द्रिय की ज्ञान-शक्ति का व्यापार ।

१ चक्षु का आकार हुए बिना रूप-दर्शन नहीं होता, इसका अर्थ है—उस प्राणी के चक्षु की 'निर्वृत्ति-इन्द्रिय' नहीं है ।

२ चक्षु का आकार ठीक होते हुए भी रूप का दर्शन नहीं होता, इसका अर्थ है—उस मनुष्य की 'उपकरण-इन्द्रिय' विकृत है ।

३ आकार और ग्राहक शक्ति दोनों के होते हुए भी तत्काल-मृत व्यक्ति को रूप-दर्शन नहीं होता, इसका अर्थ है—उसमें अब 'ज्ञान-शक्ति' नहीं रही ।

४ अन्यमनस्क व्यक्ति को आकार, विषय-ग्राहक-शक्ति और ज्ञान-शक्ति के होने पर भी रूप-दर्शन नहीं होता, इसका अर्थ है—वह रूप-दर्शन के प्रति प्रयत्न नहीं कर रहा है ।

## इन्द्रिय-प्राप्ति का क्रम

इन्द्रिय-विकास सब प्राणियों में समान नहीं होता । इन्द्रिय-विकास के पांच विकल्प मिलते हैं—



## मन का लक्षण

सब अर्थों को जानने वाला ज्ञान 'मन' है। इस विश्व में दो प्रकार के पदार्थ हैं—मूर्त और अमूर्त। इन्द्रिया सिर्फ मूर्त-द्रव्य की वर्तमान पर्याय को ही जानती हैं। मन मूर्त और अमूर्त दोनों के त्रैकालिक अनेक रूपों को जानता है, इसलिए मन को सर्वार्थ-ग्राही कहा गया है।<sup>१</sup>

## मन का कार्य

मन का कार्य है—चिन्तन करना। वह इन्द्रिय के द्वारा गृहीत वस्तुओं के बारे में भी सोचता है और उससे आगे भी<sup>२</sup>। मन इन्द्रिय-ज्ञान का प्रवर्तक है। मन को सब जगह इन्द्रिय की सहायता की अपेक्षा नहीं होती। जब इन्द्रिय द्वारा ज्ञात रूप, रस आदि का विशेष पर्यालोचन करता है, तब ही वह इन्द्रिय-सापेक्ष होता है। इन्द्रिय की गति सिर्फ पदार्थ तक है। मन की गति पदार्थ और इन्द्रिय दोनों तक है।

ईहा, अवाय, धारणा, स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान, आगम आदि-आदि मानसिक चिन्तन के विविध पहलू हैं।

## मन का अस्तित्व

न्यायसूत्रकार—'एक साथ अनेक ज्ञान उत्पन्न नहीं होते'—इस अनुमान से मन की सत्ता बतलाते हैं।<sup>३</sup>

वात्स्यायन भाष्यकार कहते हैं—“स्मृति आदि ज्ञान बाह्य इन्द्रियों से उत्पन्न नहीं होता और विभिन्न इन्द्रिय तथा उनके विषयों के रहते हुए भी एक साथ सबका ज्ञान नहीं होता, इससे मन का अस्तित्व अपने आप उतर आता है।”<sup>४</sup>

अन्नभट्ट ने सुखादि की प्रत्यक्ष उपलब्धि को मन का लिंग माना है।<sup>५</sup>

जैन-दृष्टि के अनुसार सशय, प्रतिभा, स्वप्न-ज्ञान, वितर्क, सुख-दुःख, क्षमा इच्छा आदि-आदि मन के लिंग हैं।<sup>६</sup>

१ जैन सिद्धान्त दीपिका, २।३३।

२ चरक सूत्र, १।२०।

इन्द्रियेणोन्द्रियार्थो हि, समनस्केन गृह्यते।

कल्प्यते मनसाप्यूर्ध्वं, गुणतो दोषतो यथा॥

३ न्याय सूत्र, १।१।१६।

४ वात्स्यायन भाष्य, १।१।१६।

५ तर्क संग्रह सुखाद्युपलब्धिसाधनमिन्द्रिय मन।

६ सन्मति प्रकरण, काण्ड २

सशयप्रतिभास्वप्नज्ञानोहासुखादिकमेष्टादयश्च मनसो सिद्धान्ति ।

मनन के आलम्बन-भूत या प्रवर्तक पुद्गल-द्रव्य (मनोवर्गणा-द्रव्य) जब मन रूप में परिणत होते हैं, तब वे द्रव्य-मन कहलाते हैं। यह मन अजीव है—आत्मा से भिन्न है।<sup>१</sup>

विचारात्मक मन का नाम भाव-मन है। मन मात्र ही जीव नहीं,<sup>२</sup> किन्तु मन जीव भी है—जीव का गुण है, जीव से सर्वथा भिन्न नहीं है, इसलिए इसे आत्मिक-मन कहते हैं।<sup>३</sup> इसके दो भेद होते हैं—लब्धि और उपयोग। पहला मानस-ज्ञान का विकास है और दूसरा उसका व्यापार। मन को नो-इन्द्रिय, अनिन्द्रिय और दीर्घकालिक सज्ञा कहा जाता है।

इन्द्रिय के द्वारा गृहीत विषयो को वह जानता है, इसलिए वह नो-इन्द्रिय—ईषत् इन्द्रिय या इन्द्रिय जैसा कहलाता है। इन्द्रिय की भांति वह बाहरी साधन नहीं है (आन्तरिक साधन है) और उसका कोई नियत आकार नहीं है, इसलिए वह अनिन्द्रिय है। मन अतीत की स्मृति, वर्तमान का ज्ञान या चिन्तन और भविष्य की कल्पना करता है, इसलिए वह 'दीर्घकालिक सज्ञा' है। जैन आगमों में मन की अपेक्षा 'सज्ञा' शब्द का व्यवहार अधिक हुआ है। समनस्क प्राणी को 'सज्जी' कहते हैं।

उसके लक्षण इस प्रकार हैं—

१ ईहा—सत् अर्थ का पर्यालोचन।

२ अपोह—निश्चय।

३ मार्गणा—अन्वय-धर्म का अन्वेपण।

४ गवेपणा—व्यतिरेक-धर्म का स्वरूपालोचन।

५ चिन्ता—यह कैसे हुआ ? यह कैसे करना चाहिए ? यह कैसे होगा ? —  
इस प्रकार का पर्यालोचन।

६ विमर्श—यह इसी प्रकार हो सकता है, यह इसी प्रकार हुआ है, यह इसी प्रकार होगा—ऐसा निर्णय।<sup>४</sup>

१ भगवती, १३।७।४६४

आता भते । मणे अन्ने मणे ? गोयमा । णो आतामणे,  
अन्ने मणे मणे मणिज्जमाणे मणे ।

२ प्रश्नव्याकरण (आश्रव द्वार) २

मण च मणजीविया वयति त्ति ।

३ सूयगढो, १।१२, वृत्ति—

सर्व-विषयमन्त करण युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिलिङ्ग मनः, तदपि द्रव्य-मन  
पौद्गलिकमजीवग्रहणेन गृहीतम्, भाव-मनस्तु आरमगुणत्वात्  
जीवग्रहणेनेति ।

४ तन्दी, सूत्र ६२ ।

४८८ जैन दर्शन मनन और मीमांसा

## इन्द्रिय और मन

मन के व्यापार मे इन्द्रिय का व्यापार होता भी है और नहीं भी । इन्द्रिय के व्यापार मे मन का व्यापार अवश्य होता है । मन का व्यापार अर्थावग्रह से शुरू होता है । वह पटुतर है, पदार्थ के साथ सम्बन्ध होते ही पदार्थ को जान लेता है । उसका अनुपलब्धि-काल नहीं होता, इसलिए उसे व्यजनावग्रह की आवश्यकता नहीं होती ।

इन्द्रिय के साथ मन का व्यापार अर्थावग्रह से शुरू होता है । सब इन्द्रियो के साथ मन युगपत् सम्बन्ध नहीं कर सकता, एक काल मे एक इन्द्रिय के साथ ही करता है । आत्मा उपयोगमय है । वह जिस समय जिस इन्द्रिय के साथ मनोयोग कर जिस वस्तु मे उपयोग लगाता है, तब वह तन्मयोपयोग हो जाता है । इसलिए युगपत् क्रिया-द्वय का उपयोग नहीं होता ।<sup>१</sup> देखना, चखना, सूघना—ये भिन्न-भिन्न क्रियाएँ हैं । इनमे एक साथ मन की गति नहीं होती, इसमे कोई आश्चर्य नहीं । पैर की गर्मी और सिर की ठंडक दोनो एक स्पर्शन इन्द्रिय की क्रियाएँ हैं, उनमे भी मन एक साथ नहीं दौड़ता ।

ककड़ी को खाते समय उसके रूप, रस, स्पर्श, गन्ध और शब्द—सबका ज्ञान एक साथ होता-सा लगता है किन्तु वास्तव मे वैसा नहीं होता । उनका ज्ञान-काल पृथक्-पृथक् होता है । मन की ज्ञान-शक्ति अति तीव्र होती है, इसलिए उसका क्रम जाना नहीं जाता । युगपत् सामान्य-विशेष आदि अनेक धर्मात्मक वस्तु का ग्रहण हो सकता है, किन्तु दो उपयोग एक साथ नहीं हो सकते ।<sup>२</sup>

### मन का स्थान

मन समूचे शरीर मे व्याप्त है । इन्द्रिय और चैतन्य की पूर्ण व्याप्ति 'जहा-जहा चैतन्य, वहा-वहा इन्द्रिय' का नियम नहीं होता । मन की चैतन्य के साथ पूर्ण व्याप्ति होती है, इसलिए मन शरीर के एक देश मे नहीं रहता, उसका कोई नियत स्थान नहीं है । जहा-जहा चैतन्य की अनुभूति है, वहा-वहा मन अपना आसन बिछाए हुए है ।

१ विशेषावश्यकभाष्य, गाथा २४२६-२४४८ वृत्ति ।

२ (क) एगे णाणे लब्धितो वहूना बोधविशेषाणामेकदा सम्भवेऽपि उपयोगत एक एव सम्भवति एकोपयोगत्वाद् जीवानामिति

—स्था० वृ० १

(ख) एगे जीवाण मणे मननलक्षणत्वेन सर्वमनस्सामेकत्वात् ।

—स्था० वृ० १

(ग) एगे मणे देवासुर मणुआण तसि तसि समयसि ।—स्था० वृ० १

तुलना—ज्ञानाऽयोगपद्यात् एकं मन ।—व्याय सू० ३।२।५६

## मन का विषय

मन का विषय 'श्रुत' है। श्रुत का अर्थ है—शब्द, सकेत आदि के माध्यम से होने वाला ज्ञान। कान से 'देवदत्त' शब्द सुना, आख से पढ़ा, फिर भी कान और आख को शब्द मात्र का ज्ञान होगा किन्तु 'देवदत्त' शब्द का अर्थ क्या है—यह ज्ञान उन्हें नहीं होगा। यह मन को होगा। अगुली हिलती है, यह चक्षु का विषय है किन्तु वह किस वस्तु का सकेत करती है, यह चक्षु नहीं जान पाता। उसके सकेत को समझना मन का काम है।<sup>१</sup> वस्तु के सामान्य रूप का ग्रहण, अवग्रहण, ज्ञान-धारा का प्राथमिक अल्प अक्ष अनक्षर ज्ञान होता है। उसमें शब्द-अर्थ का सम्बन्ध, पूर्वापर का अनुसन्धान, विकल्प एवं विशेष धर्मों का पर्यालोचन नहीं होता।

ईहा से साक्षात् चिन्तन शुरू हो जाता है। इसका कारण यह है कि अवग्रह में पर्यालोचन नहीं होता। आगे पर्यालोचन होता है। यावन्मात्र पर्यालोचन है, वह अक्षर-आलम्बन से ही होता है और यावन्मात्र साभिलाप या अन्तर्जल्पाकार ज्ञान होता है, वह सब मन का विषय है।

प्रश्न हो सकता है कि ईहा, अवाय, धारणा इन्द्रिय-परिधि में भी सम्मिलित किये गए हैं, वह फिर कैसे? उत्तर स्पष्ट है—इन भेदों का आधार ज्ञान-धारा का प्रारम्भिक अक्ष है। वह जिस इन्द्रिय से आरम्भ होता है, उसकी अन्त तक वही सञ्चा रहती है।

अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा—यह ज्ञानधारा का एक क्रम है। इसका मूल है अवग्रह। वह मन-संपृक्त इन्द्रिय के द्वारा पदार्थ के सम्पर्क या सामीप्य में होता है। आगे स्थिति बदल जाती है। ईहा आदि ज्ञान इन्द्रिय-संपृक्त मन के द्वारा पदार्थ की असम्बद्ध दशा में होता है, फिर भी उत्पत्ति-स्रोत की मुख्यता के कारण ये अपनी-अपनी परिधि से बाहर नहीं जाते।

मनोमूलक अवग्रह के बाद होने वाले ईहा आदि मन के होते हैं। मन मति-ज्ञान और श्रुत-ज्ञान दोनों का साधन है। यह जैसे श्रुत शब्द के माध्यम से पदार्थ को जानता है, वैसे ही शब्द का सहारा लिए बिना शब्द आदि की कल्पना से रहित शुद्ध अर्थ को भी जानता है, फिर भी अर्थाश्रयी-ज्ञान (शुद्ध अर्थ का ज्ञान) इन्द्रिय और मन दोनों को होता है, शब्दाश्रयी (शब्द का अनुसारी ज्ञान) केवल मन को ही होता है, इसलिए स्वतन्त्र रूप में मन का विषय 'श्रुत' ही है।

(१) या तो वना-वनाया घडा सामने हो, (२) घट-स्वरूप की व्याख्या पढ़ने या सुनने को मिले ।

इनमें पहला श्रुत का अननुसारी किन्तु श्रुत-निश्चित ज्ञान है । घट सामने आया और जलादि आहरण-क्रिया समर्थ मृन्मयादि घट को जान लिया । यहा ज्ञान-काल में श्रुत का सहारा नहीं लिया गया । इसलिए यह श्रुत का अनुसारी नहीं है, किन्तु इससे पूर्व 'घट' शब्द का वाच्यार्थ यह पदार्थ होता है—यह जाना हुआ था, इसलिए वह श्रुत-निश्चित है ।<sup>१</sup> 'घट' शब्द का वाच्यार्थ यह पदार्थ होता है, ऐसा पहले जाना हुआ न हो तो घट के सामने आने पर भी 'यह घट शब्द का वाच्यार्थ है'—ऐसा ज्ञान नहीं होता ।

दूसरा श्रुतानुसारी ज्ञान है । 'घट अमुक-अमुक लक्षण वाला पदार्थ होता है'—यह या तो कोई बताए अथवा किसी श्रुत ग्रन्थ का लिखित प्रकरण मिले तब जाना जाता है । बताने वाले का वचन और लिखित शब्दावली को द्रव्य-श्रुत—श्रुत-ज्ञान का साधन कहा जाता है, और उसके अनुसार पढ़ने-सुनने वाले व्यक्ति को जो ज्ञान होता है, वह भाव-श्रुत—श्रुत-ज्ञान कहलाता है ।

### श्रुत-ज्ञान की प्रक्रिया

१ भाव-श्रुत वक्ता के वचनाभिमुख विचार ।

२ वचन वक्ता के लिए वचन-योग और श्रोता के लिए द्रव्य-श्रुत ।

३ मति श्रुत-ज्ञान के प्रारम्भ में होने वाला मत्पश — इन्द्रिय-ज्ञान ।

४ भाव-श्रुत इन्द्रिय-ज्ञान के द्वारा हुए शब्द-ज्ञान और सकेत-ज्ञान के द्वारा होने वाला अर्थ-ज्ञान ।

वक्ता बोलता है वह उसकी अपेक्षा वचन योग है । श्रोता के लिए वह भाव-श्रुत का साधन होने के कारण द्रव्य-श्रुत है ।<sup>२</sup> वक्ता भी भाव-श्रुत को—वचनाभिमुख ज्ञान को वचन के द्वारा व्यक्त करता है । वह एक व्यक्ति का ज्ञान दूसरे व्यक्ति के पास पहुंचाता है, वह श्रुत-ज्ञान है ।

श्रुत-ज्ञान श्रुत-ज्ञान तक पहुंचे उसके बीच की प्रक्रिया के दो अंश हैं—द्रव्य-श्रुत और मत्पश ।

एक व्यक्ति के विचार को दूसरे व्यक्ति तक ले जाने के दो साधन हैं—वचन और सकेत । वचन और सकेत को ग्रहण करने वाली इन्द्रिया हैं । श्रोता अपनी इन्द्रियों से उन्हें ग्रहण करता है, फिर उनके द्वारा वक्ता के अभिप्राय को समझता है । इसका रूप इस प्रकार बनता है—

१ वचन विवरण गाथा, ४ देवेन्द्र सूरी कृत स्वोपज्ञ वृत्ति ।

२ विनोपावश्यकभाष्य, गाथा ६६ वृत्ति

इन्द्रिय ज्ञान के साथ भी मन का साहचर्य है। स्पर्शन-इन्द्रिय समूचे शरीर में व्याप्त है।<sup>१</sup> उसे अपने ज्ञान में मन का साहचर्य अपेक्षित है। इसलिए मन का भी सकल शरीर व्याप्त होना सहज सिद्ध है। योग-परम्परा में यही तथ्य मान्य है।<sup>२</sup>

‘यत्र पवनस्तत्र मनः’—इस प्रसिद्ध उक्ति के अनुसार जहाँ पवन है, वहाँ मन है। पवन समूचे शरीर में है, यही वात मन के लिए है।

दिगम्बर आचार्य द्रव्य मन का स्थान नाभि-कमल मानते हैं। श्वेताम्बर आचार्य इसे स्वीकार नहीं करते। मन का एकमात्र नियत स्थान भले ही न हो, किन्तु उसके सहायक कई विशेष केन्द्र होने चाहिए। मस्तिष्क के सतुला पर मानसिक चिन्तन बहुत निर्भर है, इसलिए सामान्य अनुभूति के अतिरिक्त अदवा इन्द्रिय साहचर्य के अतिरिक्त उसके चिन्तन का साधन-भूत कोई शारीरिक अवयव प्रमुख केन्द्र माना जाए, उसमें आपत्ति जसी कोई बात नहीं लगती।

ज्ञान-शक्ति की दृष्टि से इन्द्रिया भी सर्वात्मव्यापी हैं। विषय-ग्रहण की अपेक्षा एक-देशी है, इसलिए वे नियत देशाश्रयी कहलाती हैं। इन्द्रिय और मन—ये दोनों ‘क्षायोपशमिक-आवरण-विलय-जन्य’ विराम हैं। आवरण-विलय सर्वात्म-देशी का होता है।<sup>३</sup> मन विषय-ग्रहण की अपेक्षा से भी शरीर व्यापी है।

नैयायिक मन को अणु मानते हैं—इसे मनोणुत्ववाद कहा जाता है।<sup>४</sup> बौद्ध मन को ही जीव मानते हैं—यह मनोजीववाद कहलाता है।<sup>५</sup> जैन सम्मत मन न अणु है और न वही मात्र जीव किन्तु जीव के चैतन्य गुण की एक स्थिति है और जीव की व्याप्ति के साथ उसकी व्याप्ति का नियम है—‘जहाँ जीव वहाँ मन।’

## श्रुत या शब्दार्थ-योजना

अणु शब्द का अणु कर्म अर्थ होता है, इस प्रकार जो वाच्य-वाचक की सम्बन्ध-योजना होती है, वह श्रुत है। शब्द के अर्थ-ज्ञान कराने की शक्ति होती है पर प्रयोग किए बिना वह अर्थ का ज्ञान नहीं कराता। श्रुत शब्द की प्रमाण-दशा है। ‘घटा’—इस दो अक्षर वाल शब्द का अर्थ दा प्रकार से जाना जा सकता है—

१ धरक सूत्र, ११।३६।

योजना—स्पर्शन इन्द्रिय का सर्वेन्द्रिय व्यापक और मा क माध समभाव सम्बन्ध में सम्बन्धित जाना है। मन अणु शरीर पर भा सम्बन्ध इन्द्रिय-सम्बन्ध ज्ञान में कारण सब इन्द्रिया में व्यापक रहता है।

२ योगशास्त्र, २।२

मना यत्र मरुततः, मरुद यत्र मनस्तन ।

आस्तु-वर्ष्मिणां, वसां धीर्लोभः ॥

३ भट्टरक, १।३ सम्बन्ध मन्त्र निश्चिन्ता ।

४ भाषा घोर-२० प्रयोगवाच्य जानाना, तस्याणुत्वमद्वैत्यः ।

५ मानस्यम ३।१, ६।१ यतना मानस्य कम ।

श्रुत-ज्ञान, शब्द-ज्ञान या आगम है। श्रुत-ज्ञान का पहला अंश, जैसे—शब्द सुना या पढ़ा, वह मति-ज्ञान है और दूसरा अंश, जैसे—शब्द के द्वारा अर्थ को जाना, यह श्रुत ज्ञान है। इसीलिए श्रुत को मतिपूर्वक—‘मइपुव्व सुय’ कहा जाता है।<sup>१</sup>

मति-ज्ञान का विषयवस्तु अवग्रहादि काल में उसके प्रत्यक्ष होता है। श्रुत-ज्ञान का विषय उसके प्रत्यक्ष नहीं होता। ‘मेरु’ शब्द के द्वारा ‘मेरु’ अर्थ का ज्ञान करते समय वह मेरु अर्थ प्रत्यक्ष नहीं होता—मेरु शब्द प्रत्यक्ष होता है, जो श्रुत-ज्ञान का विषय नहीं है।

श्रुत-ज्ञान अवग्रहादि मतिपूर्वक होता है और अवग्रहादि मति श्रुत-निश्चित होती है। इससे इनका अन्योन्यानुगत-भाव जान पड़ता है। कार्यक्षेत्र में ये एक नहीं रहते। मति का कार्य है—उसके सम्मुख आये हुए स्पर्श, रस, गन्ध, रूप, शब्द आदि अर्थों को जानना और उनकी विविध अवस्थाओं पर विचार करना। श्रुत का कार्य है—शब्द के द्वारा उसके वाच्य अर्थ को जानना और शब्द के द्वारा ज्ञात अर्थ को फिर से शब्द के द्वारा प्रतिपादित करने में समर्थ होना। मति को कहना चाहिए अर्थ-ज्ञान और श्रुत को शब्दार्थ-ज्ञान।

### कार्य-कारण-भाव

मति और श्रुत का कार्य-कारण सम्बन्ध है। मति कारण है और श्रुत कार्य। श्रुत ज्ञान शब्द, संकेत और स्मरण से उत्पन्न अर्थ-बोध है। अमुक अर्थ का अमुक संकेत होता है, यह जानने के बाद ही उस शब्द के द्वारा उसके अर्थ का बोध होता है। संकेत को मति जानती है। उसके अवग्रहादि होते हैं। फिर श्रुत-ज्ञान होता है।

द्रव्य-श्रुत मति (श्रोत्र) ज्ञान का कारण बनता है किन्तु भाव-श्रुत उसका कारण नहीं बनता, इसलिए मति को श्रुतपूर्वक नहीं माना जाता। दूसरी दृष्टि से द्रव्य-श्रुत श्रोत्र का कारण नहीं, विषय बनता है। कारण तब कहना चाहिए जबकि श्रूयमाण शब्द के द्वारा श्रोत्र को उसके अर्थ की जानकारी मिले। वैसा होता नहीं। श्रोत्र को केवल शब्द मात्र का बोध होता है। श्रुत-निश्चित मति भी श्रुत-ज्ञान का कार्य नहीं होती। ‘अमुक लक्षण वाला कम्बल होता है’—यह परोपदेश या श्रुत ग्रन्थ से जाना और वैसे संस्कार बैठ गए। कम्बल को देखा और जान लिया कि यह कम्बल है। यह ज्ञान पूर्व-संस्कार से उत्पन्न हुआ इसलिए इसे श्रुत-निश्चित कहा जाता है।<sup>२</sup> ज्ञान-काल में यह ‘शब्द’ से उत्पन्न नहीं हुआ, इसलिए इसे श्रुत का कार्य नहीं माना जाता।

१ नदी, सूत्र ३५।

२, विशेषावश्यकभाष्य, गाथा १६८ वृत्ति ।

वक्ता का भाव-श्रुत

|  
वचन

|  
इन्द्रिय

|  
श्रोता का भाव श्रुत

मति-श्रुत की साक्षरता और अनक्षरता

१ श्रुत-अनुसारी साभिलाप (शब्द सहित) ज्ञान—मति-ज्ञान ।

२ श्रुत-अनुसारी साभिलाप (शब्द सहित) ज्ञान—श्रुत-ज्ञान ।

मति-ज्ञान साभिलाप और अनभिलाप दोनों प्रकार का होता है । श्रुत-ज्ञान केवल साभिलाप होता है ।<sup>१</sup> अर्थावग्रह साभिलाप नहीं होता । मति के शेष सब प्रकार (ईहा से अनुमान तक) साभिलाप होते हैं । श्रुत-ज्ञान अनभिलाप नहीं होता किन्तु साभिलाप ज्ञान मात्र श्रुत होना चाहिए—यह बात नहीं है । कारण कि ज्ञान साक्षर होने मात्र से श्रुत नहीं कहलाता । जब तक वह स्वार्थ रहता है तब तक साक्षर होने पर भी मति कहलाएगा । साक्षर ज्ञान परार्थ या परोपदेश क्षम या वचनाभिमुख होने की दशा में श्रुत बनता है । ईहा से लेकर स्वार्थानुमान तक के ज्ञान परार्थ नहीं होते—वचनात्मक नहीं होते, इसलिए 'मति' कहलाते हैं । शब्दावली के माध्यम से मनन या विचार करना और शब्दावली के द्वारा मनन या विचार का प्रतिपादन करना—व्यक्त करना, ये दो बातें हैं । मति-ज्ञान साक्षर हो सकता है किन्तु वचनात्मक या परोपदेशात्मक नहीं होता । श्रुत-ज्ञान साक्षर होने के साथ-साथ वचनात्मक होता है ।<sup>२</sup>

ज्ञान दो प्रकार का होता है—अर्थाश्रयी और श्रुताश्रयी । पानी को देखकर आख को पानी का ज्ञान होता है, यह अर्थाश्रयी ज्ञान है । 'पानी' शब्द के द्वारा जो 'पानी द्रव्य' का ज्ञान होता है, वह श्रुताश्रयी ज्ञान है । इन्द्रियो को सिर्फ अर्थाश्रयी ज्ञान होता है । मन को दोनों प्रकार का होता है । श्रोत्र 'पानी' शब्द मात्र को सुनकर ज्ञान लेगा, किन्तु पानी का अर्थ क्या है, पानी शब्द किस वस्तु का वाचक है—यह श्रोत्र नहीं जान सकता । 'पानी' शब्द का अर्थ 'यह पानी द्रव्य है'—ऐसा ज्ञान मन को होता है । इस वाच्य-वाचक के सम्बन्ध से होने वाले ज्ञान का नाम

१ विशेषावश्यकभाष्य, गाथा १०० वृत्ति ।

२ (क) अनुयोगद्वार, २ तत्त्व चत्वारि नाणाहं ठप्पाहं ठवणिज्जाइ ।

(ख) विशेषावश्यकभाष्य, गाथा १००, वृत्ति ।



५ अप्रतिपाती—आजीवन रहने वाला अथवा केवल-ज्ञान उत्पन्न होने तक रहने वाला—अप्रतिपाती है।

६ प्रतिपाती—उत्पन्न होकर जो वापिस चला जाए, वह प्रतिपाती है।<sup>१</sup>

## मन पर्याय ज्ञान

यह ज्ञान मन के प्रवर्तक या उत्तेजक पुद्गल द्रव्यों को साक्षात् जानने वाला है। चिन्तक जो सोचता है, उसी के अनुरूप चिन्तन प्रवर्तक पुद्गल द्रव्यों की आकृतिया—पर्यायें बन जाती हैं। वे मन पर्याय के द्वारा जानी जाती हैं, इसीलिए इसका नाम है—मन की पर्यायों को साक्षात् करने वाला ज्ञान।<sup>२</sup>

## मन पर्याय ज्ञान का विषय

१ द्रव्य की अपेक्षा—मन रूप में परिणत पुद्गल-द्रव्य—मनोवर्गणा।

२ क्षेत्र की अपेक्षा—मनुष्य-क्षेत्र में।

३ काल की अपेक्षा—असंख्य काल तक का (पत्योपम का असंख्यातवा भाग) अतीत और भविष्य।

४ भाव की अपेक्षा—मनोवर्गणा की अनन्त अवस्थाएँ।<sup>३</sup>

## अवधि और मन पर्याय की स्थिति

मानसिक वर्गणाओं की पर्याय अवधि-ज्ञान का भी विषय बनती है, फिर भी मन पर्याय मानसिक पर्यायों का विशेषज्ञ है। एक डॉक्टर वह है जो समूचे शरीर की चिकित्सा-विधि जानता है और एक वह है जो आख का, दात का, एक अवयव का विशेष अधिकारी होता है। यही स्थिति अवधि और मन पर्याय की है।

विश्व के मूल में दो श्रेणी के तत्त्व हैं—पौद्गलिक और अपौद्गलिक। पौद्गलिक (मूर्त तत्त्व) इन्द्रिय तथा अतीन्द्रिय दोनों प्रकार के क्षायोपशमिक ज्ञान द्वारा ज्ञेय होता है। अपौद्गलिक (अमूर्त तत्त्व) केवल क्षायिक ज्ञान द्वारा ज्ञेय होता है।

चिन्तक मूर्त के बारे में सोचता है, वैसे अमूर्त के बारे में भी। मन पर्याय-ज्ञानी अमूर्त पदार्थ को साक्षात् नहीं कर सकता। वह द्रव्य-मन के साक्षात्कार के द्वारा जैसे आत्मीय चिन्तन को जानता है, वैसे ही उसके द्वारा चिन्तनीय पदार्थों को जानता है।<sup>४</sup> इसमें अनुमान का सहारा लेना पड़ता है, फिर भी वह परोक्ष नहीं

१ 'नन्दी, सूत्र ६।

२ वही, सूत्र २३

३ वही, सूत्र २५

४. विशेषावश्यकभाष्य, गाथा ८१४ वृत्ति ।

## अवधि-ज्ञान

यह मूर्त द्रव्यो को साक्षात् करने वाला ज्ञान है। मूर्तिमान् द्रव्य ही इसके ज्ञेय विषय की मर्यादा है। इसलिए यह अवधि कहलाता है अथवा द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा इसकी अनेक इयत्ताएँ बनती हैं। जैसे—इतने क्षेत्र और काल में इतने द्रव्य और इतने पर्यायों का ज्ञान करता है, इसलिए इसे अवधि कहा जाता है।

### अवधि-ज्ञान का विषय

#### १ द्रव्य की अपेक्षा—

जघन्य—अनन्त मूर्तिमान् द्रव्य।

उत्कृष्ट—मूर्तिमान् द्रव्य-मात्र।

#### २ क्षेत्र की अपेक्षा—

जघन्य—कम से कम अगुल का असख्यातवा भाग।

उत्कृष्ट—अधिक से अधिक असख्य क्षेत्र (लोकाकाश) तथा शक्ति की कल्पना करें तो लोकाकाश जैसे और असख्य खण्ड इसके विषय बन सकते हैं।

#### ३ काल की अपेक्षा—

जघन्य—एक आवलिका का असख्यातवा भाग।

उत्कृष्ट—असख्य काल (असख्य अवसर्पिणी, उत्सर्पिणी)।

#### ४ भाव—पर्याय की अपेक्षा—

जघन्य—अनन्त भाव—पर्याय।

उत्कृष्ट—अनन्त भाव—सब पर्यायों का अनन्त भाग।<sup>१</sup>

अवधि-ज्ञान के छह प्रकार हैं—

१ अनुगामी—जिस क्षेत्र में अवधि-ज्ञान उत्पन्न होता है, उसके अतिरिक्त क्षेत्र में भी बना रहे—वह अनुगामी है।

२ अननुगामी—उत्पत्ति-क्षेत्र के अतिरिक्त क्षेत्र में बना न रहे—वह अननुगामी है।

३ वर्धमान—उत्पत्ति-काल में कम प्रकाशवान् हो और बाद में क्रमशः बढ़े—वह वर्धमान है।

४ ह्रीयमाण—उत्पत्ति-काल में अधिक प्रकाशवान् हो और बाद में क्रमशः घटे—वह ह्रीयमाण है।

---

१ नन्दा, सूत्र २२।

चौड़ा विवाद नहीं है। विवाद का विषय है ज्ञान की पूर्णता। कुछ तार्किक लोग ज्ञान की पूर्णता का अर्थ बहु-श्रुतता करते हैं और कुछ सर्वज्ञता।

जैन-परम्परा में सर्वज्ञता का सिद्धान्त मान्य रहा है। केवलज्ञानी केवलज्ञान उत्पन्न होते ही लोक और अलोक दोनों को जानने लगता है।<sup>१</sup>

केवल-ज्ञान का विषय सब द्रव्य और पर्याय हैं। श्रुत-ज्ञान के विषय को देखते हुए वह अयुक्त भी नहीं लगता। मति को छोड़ शेष चार ज्ञान के अधिकारी केवली कहलाते हैं—श्रुत-केवली,<sup>२</sup> अवधि-ज्ञान-केवली, मन पर्याय-ज्ञान-केवली और केवलज्ञान-केवली।<sup>३</sup> इनमें श्रुत-केवली और केवल-ज्ञान-केवली का विषय समान है। दोनों सब द्रव्यों और सब पर्यायों को जानते हैं। इनमें केवल जानने की पद्धति का अन्तर रहता है। श्रुत-केवली शास्त्रीय ज्ञान के माध्यम से तथा क्रमशः जानता है और केवल-ज्ञान-केवली उन्हें साक्षात् तथा एक साथ जानता है।

ज्ञान की कुशलता बढ़ती है, तब एक साथ अनेक विषयों का ग्रहण होता है। एक क्षण में अनेक विषयों का ग्रहण नहीं होता किन्तु ग्रहण का काल इतना सूक्ष्म होता है कि वहाँ काल का क्रम नहीं निकाला जा सकता। केवल ज्ञान ज्ञान के कौशल का चरम-रूप है। वह एक क्षण में भी अनेक विषयों को ग्रहण करने में समर्थ होता है। हम अपने ज्ञान के क्रम से उसे नापें तो वह अवश्य ही विवादास्पद बन जाएगा। उसे सभावना की दृष्टि से देखें तो वह विवाद-मुक्त भी है।

निरूपण एक ही विषय का हो सकता है। यह भूमिका दोनों की समान है। सहज स्थिति में साकर्य नहीं होता। वह क्रियमाण कार्य में होता है। ज्ञान आत्मा की सहज स्थिति है। वचन एक कार्य है। कार्य में केवली और अकेवली का कोई भेद नहीं है। केवल-ज्ञान की विशेषता सिर्फ जानने में ही है।

## ज्ञेय और ज्ञान-विभाग

ज्ञेय का विचार चार दृष्टिकोणों से किया जाता है—

### १ द्रव्य-दृष्टि से

मति-ज्ञान द्वारा सामान्य रूप से सब द्रव्य जाने जा सकते हैं, देखे नहीं जा सकते।

श्रुत-ज्ञान द्वारा सब द्रव्य जाने-देखे जा सकते हैं।

१ दसवेआलिय, ४।२२।

२ अभिधान चिन्तामणि, १।३१।

३ ठाण, ३।५।३ तत्रो केवली पणत्ता तज्जा—ओहिनाणकेवली,  
मणपज्जवनाणकेवली, केवलनाणकेवली।

होता । कारण कि मन पर्याय ज्ञान का मूल विषय मनो-द्रव्य की पर्यायें हैं । उनका साक्षात्कार करने में उसे अनुमान आदि किसी भी बाहरी साधन की आवश्यकता नहीं होती ।

## केवलज्ञान

केवल शब्द का अर्थ एक या असहाय होता है ।<sup>१</sup> ज्ञानावरण का विलय होने पर ज्ञान के अवान्तर भेद मिटकर ज्ञान एक हो जाता है । फिर उसे इन्द्रिय और मन के सहयोग की अपेक्षा नहीं होती, इसलिए वह केवल कहलाता है ।

गौतम ने पूछा—भगवन् ! केवली इन्द्रिय और मन से जानता और देखता है ?

भगवान्—गौतम ! नहीं जानता-देखता ।

गौतम—भगवन् ! ऐसा क्यों होता है ?

भगवान्—गौतम ! केवली पूर्व-दिशा (या आगे) में मित को भी जानता है और अमित को भी जानता है । वह इन्द्रिय का विषय नहीं है ।<sup>२</sup>

केवल का दूसरा अर्थ 'शुद्ध' है ।<sup>३</sup> ज्ञानावरण का विलय होने पर ज्ञान में अशुद्धि का अंश भी शेष नहीं रहता, इसलिए वह केवल कहलाता है ।

केवल का तीसरा अर्थ 'सम्पूर्ण' है ।<sup>४</sup> ज्ञानावरण का विलय होने पर ज्ञान की अपूर्णता मिट जाती है, इसलिए वह केवल कहलाता है ।

केवल का चौथा अर्थ 'असाधारण' है ।<sup>५</sup> ज्ञानावरण का विलय होने पर जैसा ज्ञान होता है, वैसा दूसरा नहीं होता, इसलिए वह केवल कहलाता है ।

केवल का पांचवा अर्थ 'अनन्त' है ।<sup>६</sup> ज्ञानावरण का विलय होने पर जो ज्ञान उत्पन्न होता है, वह फिर कभी आवृत नहीं होता, इसलिए वह केवल कहलाता है ।

केवल शब्द के चार अर्थ 'सर्वज्ञता' से सम्बन्धित नहीं हैं । आवरण का क्षय होने पर ज्ञान एक, शुद्ध, असाधारण और अप्रतिपानी होता है । इसमें कोई लम्बा-

१ विशेषावश्यक भाष्य, गाथा ८४

केवल भेग शुद्ध सगलमसाहारण अणत च

२ भगवती, ६।१०

३ विशेषावश्यकभाष्य, गाथा ८४ वृत्ति

शुद्धम्—निर्मलम्—सकलावरणमलकलकविगमसम्भूतत्वात् ।

४ ५ ६ वही, गाथा ८४ वृत्ति

सकलम्—परिपूर्णम्—सम्पूर्णज्ञेयग्राहित्वात् ।

असाधारणम्—अनन्य-सदृशम् तादृशापरज्ञानाभावात् ।

अनन्तम्—अप्रतिपातितेन विद्यमानपयन्तत्वात् ।

वर्ग में मति और श्रुत आते हैं, दूसरे में अवधि, मन पर्याय और केवल ।

पहले वर्ग का ज्ञेय इन्द्रिय और मन के माध्यम से जाना जाता है और दूसरे का ज्ञेय इनके बिना ही जाना जाता है । ज्ञेय की द्विविधता के आधार पर भी ज्ञान दो वर्गों में विभक्त हो सकता है । पहले वर्ग में मति, अवधि और मन पर्याय हैं, दूसरे में श्रुत और केवल ।

पहले वर्ग के द्वारा सिर्फ मूर्त द्रव्य ही जाना जा सकता है । दूसरे के द्वारा मूर्त और अमूर्त—दोनों प्रकार के ज्ञेय जाने जा सकते हैं ।

## ज्ञान की नियामक शक्ति

हम आख से देखते हैं तब कान से नहीं सुनते । कान से सुनते हैं तब इसका अनुभव नहीं करते । संक्षेप में हम एक साथ दो ज्ञान नहीं करते । यह हमारे ज्ञान की इयत्ता है—सीमा है । भिन्न-भिन्न दर्शनो ने ज्ञान की इयत्ता के नियामक तत्त्व भिन्न-भिन्न प्रस्तुत किये हैं । ज्ञान अर्थोत्पन्न और अर्थकार नहीं होता इसलिए वे उसकी इयत्ता के नियामक नहीं बनते ।<sup>१</sup> मन अणु नहीं, इसलिए वह भी ज्ञान की इयत्ता का नियामक नहीं बन सकता ।<sup>२</sup> जैन-दृष्टि के अनुसार ज्ञान की इयत्ता का नियामक तत्त्व उसके आवरण-विलय से उत्पन्न होने वाली आत्मिक योग्यता है । आवरण-विलय आशिक होता है तब एक साथ अनेक विषयों को जानने की योग्यता नहीं होती । योग्यता की कमी के कारण जिस समय जिस विषय में आत्मा व्यापृत होती है, उस समय उसी विषय को जान सकती है । वस्तु को जानने का अव्यवहित साधन इन्द्रिय और मन का व्यापार (उपयोग) है । वह योग्यता के अनुरूप होता है । यही कारण है कि हम एक साथ अनेक विषयों को नहीं जान सकते । चेतना की निरावरण दशा में सब पदार्थ युगपत् जाने जा सकते हैं ।

ज्ञान आत्मा का अक्षर आलोक है । वह सब आत्माओं में समान है । वह स्वयं प्रकाशी है, सदा जानता रहता है । यह सिद्धान्त की भाषा है । हमारा दर्शन इसके विपरीत है । ज्ञान कभी न्यून होता है और कभी अधिक । सब जीवों में ज्ञान की तरतमता है । वह बाहरी साधनों के अभाव में नहीं जानता और कभी

१ प्रमाणनयतत्त्वरत्नावतारिका, ४।४७ ।

२ (क) वही, १।२

मन अणुपरिमाण न भवति, इन्द्रियत्वात्, नयनवत् । न च शरीरव्यापित्वे युगपज् ज्ञानोत्पत्तिप्रसङ्गं तादृशक्षयोपशमविशेषेणैव तस्य कृतोत्तरत्वात् ।

(घ) 'मनोणुवाद' की जानकारी के लिए देखें—

१ न्यायसिद्धान्तमुक्तावलि-कारिका

२ न्यायालोक, ४।११ ।

अवधि-ज्ञान द्वारा अनन्त या सब भूत द्रव्य जाने-देखे जा सकते हैं ।

मन पर्याय-ज्ञान द्वारा मानसिक अणुओं के अनन्तावयवी स्कन्ध जाने-देखे जा सकते हैं ।

केवल-ज्ञान द्वारा सर्व द्रव्य जाने-देखे जा सकते हैं ।

## २ क्षेत्र-दृष्टि से

मति-ज्ञान द्वारा सर्व क्षेत्र सामान्य रूप से जाना जा सकता है, देखा नहीं जा सकता ।

श्रुत-ज्ञान द्वारा सर्व क्षेत्र जाना-देखा जा सकता है ।

अवधि-ज्ञान द्वारा सम्पूर्ण लोक जाना-देखा जा सकता है ।

मन पर्याय-ज्ञान द्वारा मनुष्य-क्षेत्रवर्ती मानसिक अणु जाने-देखे जा सकते हैं ।

केवल-ज्ञान द्वारा सर्व-क्षेत्र जाना-देखा जा सकता है ।

## ३ काल-दृष्टि से

मति-ज्ञान द्वारा सामान्य रूप से सर्व-काल जाना-देखा नहीं जा सकता ।

श्रुत-ज्ञान द्वारा सर्व-काल जाना-देखा जा सकता है ।

अवधि-ज्ञान द्वारा असंख्य उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी परिमित अतीत और भविष्यत् काल जाना-देखा जा सकता है ।

मन पर्याय-ज्ञान द्वारा पल्योपम के असंख्यातवें भाग परिमित अतीत और भविष्यत् काल जाना-देखा जा सकता है ।

केवल-ज्ञान द्वारा सर्व काल जाना-देखा जा सकता है ।

## ४ भाव-दृष्टि से

मति-ज्ञान द्वारा सामान्य रूप से सर्व पर्याय जाने जा सकते हैं, देखे नहीं जा सकते हैं ।

श्रुत-ज्ञान द्वारा सर्वपर्याय जाने-देखे जा सकते हैं ।

अवधि-ज्ञान द्वारा अनन्त पर्याय (सब द्रव्यों का अनन्तवा भाग) जाने-देखे जा सकते हैं ।

मन पर्याय ज्ञान द्वारा मानसिक अणुओं के अनन्त-पर्याय जाने-देखे जा सकते हैं ।

केवल-ज्ञान द्वारा सर्व पर्याय जाने-देखे जा सकते हैं ।

ज्ञेय के आधार पर ज्ञान के दो वर्ग बनते हैं—एक वर्ग है श्रुत और केवल का, दूसरा है मति, अवधि और मन पर्याय का । पहले वर्ग का ज्ञेय सर्व है और दूसरे वर्ग का ज्ञेय असर्व ।

ज्ञेय को जानने की पद्धति के आधार पर भी ज्ञान के दो वर्ग होते हैं—एक

नहीं जाता। इसलिए वहाँ जानने की क्षमता और जानने की प्रवृत्ति दोनों बन जाते हैं।

छद्मस्य ज्ञानावरण के विलय की मात्रा के अनुसार जान सकता है, इसलिए क्षमता की दृष्टि से वह अनेक पर्यायों का ज्ञाता है किन्तु उसका ज्ञान निरावरण नहीं होता, इसलिए वह एक काल में एक पर्याय को ही जान सकता है।

## ज्ञाता और ज्ञेय का सम्बन्ध

ज्ञाता ज्ञान-स्वभाव है और अर्थ ज्ञेय-स्वभाव। दोनों स्वतन्त्र हैं। एक का अस्तित्व दूसरे से भिन्न है। इन दोनों में विषय-विषयीभाव सम्बन्ध है। अर्थ ज्ञान-स्वरूप नहीं है, ज्ञान ज्ञेय-स्वरूप नहीं है—दोनों अन्योन्य-वृत्ति नहीं हैं।

ज्ञान ज्ञेय में प्रविष्ट नहीं होता, ज्ञेय ज्ञान में प्रविष्ट नहीं होता—दोनों का परस्पर प्रवेश नहीं होता।

ज्ञाता की ज्ञायक-पर्याय और अर्थ की ज्ञेय-पर्याय के सामर्थ्य से दोनों का सम्बन्ध जुड़ता है।<sup>१</sup>

## ज्ञान-दर्शन विषयक तीन मान्यताएँ

आत्मा को आवृत-दशा में ज्ञान होते हुए भी उसकी सतत प्रवृत्ति (उपयोग) नहीं होती और जो होती है उसका एक क्रम है—पहले दर्शन की प्रवृत्ति होती है, फिर ज्ञान की।

गीतम ने पूछा—भगवन् ! छद्मस्य मनुष्य परमाणु को जानता है पर देखता नहीं, यह सच है ? अथवा जानता भी नहीं, देखता भी नहीं, यह सच है ?

भगवान् ने कहा—गीतम ! कई छद्मस्थ विशिष्ट श्रुत-ज्ञान से परमाणु को जानते हैं पर दर्शन के अभाव में देख नहीं सकते और कई जो सामान्य श्रुत-ज्ञानी होते हैं, वे न तो उसे जानते हैं और न देखते हैं।

गीतम—भगवन् ! परम अवधि-ज्ञानी परमाणु को जिस समय जानते हैं, उस समय देखते हैं और जिस समय देखते हैं, उस समय जानते हैं ?

भगवान्—गीतम ! नहीं, वे जिस समय परमाणु को जानते हैं, उस समय देखते नहीं और जिस समय देखते हैं, उस समय जानते नहीं।

गीतम—भगवन् ! ऐसा क्या नहीं होता ?

भगवान्—गीतम ! ज्ञान साकार होता है और दर्शन अनाकार, इसलिए

जानता है और कभी नहीं जानता ।

सिद्धान्त और हमारे प्रत्यक्ष-दर्शन में जो विरोध है, उसका समाधान इन शब्दों में है । आत्मा और ज्ञान की स्थिति वही है, जो सिद्धान्त की भाषा में निरूपित हुई है । जो विरोध दीखता है, वह भी सही है । दोनों के पीछे दो दृष्टियाँ हैं ।

आत्मा के दो रूप हैं—आवृत और अनावृत । आत्मा ज्ञानावरण के परमाणुओं से आवृत होता है, तब वही स्थिति बनती है जो हमें दीखती है । वह ज्ञानावरण के परमाणुओं से अनावृत होता है, तब वही स्थिति बनती है, जो हमें विपरीत लगती है ।

ज्ञान एक है, इसलिए उसे केवल कहा जाता है । वह 'सर्व-ज्ञानावरण' से आवृत रहता है, उस स्थिति में आत्मा निर्वाध ज्ञानमय नहीं होता । आत्मा और अनात्मा की भेद-रेखा मिट जाय, वंसा आवरण कभी नहीं होता । केवल-ज्ञान का अल्पतम भाग सदा अनावृत रहता है ।<sup>१</sup> आत्मा का आत्मत्व यही है कि वह कभी भी ज्ञान-शक्ति से शून्य नहीं होता ।

विशुद्ध प्रयत्न से आवरण जितना क्षीण होता है, उतना ही ज्ञान विकसित हो जाता है । ज्ञान के विकास की न्यूनतम मात्रा और अनावृत ज्ञान के मध्यवर्ती ज्ञान को आवृत करने वाले कर्म-परमाणु 'देश-ज्ञानावरण' कहलाते हैं ।<sup>२</sup>

सर्व-ज्ञानावरण का विलय होने पर ज्ञान का कोई भेद नहीं रहता, आत्मा ज्ञानमय बन जाता है । यह वह दशा है जहाँ ज्ञान और उपयोग दो नहीं रहते ।

देश-ज्ञानावरण के विलय की मात्रा के अनुसार ज्ञान का विकास होता है वहाँ ज्ञान के विभाग बनते हैं, ज्ञान और उपयोग का भेद भी रहता है ।

केवली के सर्व-ज्ञानावरण का विलय हो चुकता है । वे सदा जानते हैं, और सब पर्यायों को जानते हैं ।

छद्मस्थ के देश-ज्ञानावरण का विलय होता है । वे जानने को तत्पर होते हैं तभी जानते हैं और जिस पर्याय को जानने का प्रयत्न करते हैं, उसी को जानते हैं ।

ज्ञान-शक्ति का पूर्ण विकास होने पर जानने का प्रयत्न नहीं करना पड़ता, ज्ञान सतत प्रवृत्त रहता है ।

ज्ञान-शक्ति के अपूर्ण विकास की दशा में जानने का प्रयत्न किए बिना जाना

---

१ नन्दी, सूत्र ७१ ।

२ ठाण, २।४२४

णाणावरणिज्जे कम्मे द्रविहे पण्णते, तज्जह्म—देसणाणावरणिज्जे  
धेव सम्बणाणावरणिज्जे धेव ।



## ज्ञेय-अज्ञेयवाद

ज्ञेय और अज्ञेय की भीमात्ता—द्रव्य (वस्तु या पदार्थ), क्षेत्र, काल, और भाव (पर्याय या अवस्था)—इन चार दृष्टियों से होती है।<sup>१</sup> सर्वज्ञ के लिए सब कुछ ज्ञेय है। असर्वज्ञ—छद्मस्थ के लिए कुछ ज्ञेय है और कुछ अज्ञेय—सापेक्ष है।

### पदार्थ की दृष्टि से

पदार्थ दो प्रकार के हैं—अमूर्त और मूर्त। मूर्त पदार्थ का इन्द्रिय-प्रत्यक्ष तथा विकल-परमार्थ-प्रत्यक्ष (अवधि तथा मन पर्याय) से साक्षात्कार होता है इसलिए वह ज्ञेय है। अमूर्त-पदार्थ अज्ञेय है।<sup>२</sup>

मानस-ज्ञान—श्रुत या शब्द-ज्ञान परोक्षताया अमूर्त और मूर्त सभी पदार्थों को जानता है, अतः उसके ज्ञेय सभी पदार्थ हैं।<sup>३</sup>

### पर्याय की दृष्टि से

तीन काल की सभी पर्यायें अज्ञेय हैं। प्रैकालिक कुछ पर्यायें ज्ञेय हैं।<sup>४</sup>

सक्षेप में छद्मस्थ के लिए दस वस्तुएं अज्ञेय हैं। सर्वज्ञ के लिए वे ज्ञेय हैं।<sup>५</sup> ज्ञेय भी अनन्त और ज्ञान भी अनन्त—यह कैसे बन सकता है? ज्ञान में अनन्त ज्ञेय को जानने की क्षमता नहीं है। यदि है तो ज्ञेय सीमित हो जाएगा। दो असीम विषय-विषयी-भाव में नहीं वध सकते। अज्ञेयवाद या असर्वज्ञतावाद की ओर से ऐसा प्रश्न उपस्थित किया जाता रहा है।

जैन दर्शन सर्वज्ञतावादी है। उसके अनुसार ज्ञानावरण का विलय (ज्ञान को ढाकने वाले परमाणुओं का वियोग) होने पर आत्मा के स्वभाव का प्रकाश होता है। अनन्त, निरावरण, कृत्स्न, परिपूर्ण, सर्वद्रव्य-पर्याय साक्षात्कारी ज्ञान का उदय होता है, वह निरावरण होता है, इसीलिए यह अनन्त होता है। ज्ञान का सीमित भाव आवरण बनता है। उसका आवरण हटता है, तब उसकी भीमितता भी मिट जाती है। फिर केवली (निरावरण ज्ञानी) अनन्त को अनन्त और सान्त को सान्त साक्षात् जानने लगता है। अनुमान से जैसे अनन्त जाना जाता है, वैसे प्रत्यक्ष से भी अनन्त जाना जा सकता है। अनन्तता अनुमान और प्रत्यक्ष दोनों का ज्ञेय है।

१ नंदी, सूत्र २२, २५।

२ अर्य, सूत्र ४-६।

३ अर्य, सूत्र १२७।

४ भगवती, ८।

५ अण, १०।

दोनो एक साथ नहीं हो सकते ।<sup>१</sup> यह केवल-ज्ञान और केवल-दर्शन की क्रमिक मान्यता का आगमिक पक्ष है । अनावृत आत्मा में ज्ञान सतत प्रवृत्त रहता है और छद्मस्य को ज्ञान को प्रवृत्ति करनी पड़ती है । छद्मस्य को ज्ञान की प्रवृत्ति करने में असम्य समय लगते हैं और केवली एक समय में ही अपने ज्ञेय को जान लेते हैं । इस पर से यह प्रश्न उठा कि केवली एक समय में समूचे ज्ञेय को जान लेते हैं तो दूसरे समय में क्या जानेंगे ? वे एक समय में जान सकते हैं, देख नहीं सकते या देख सकते हैं, जान नहीं सकते तो उनका संप्रज्ञत्व ही टूट जाएगा ?

इस प्रश्न के उत्तर में तर्क आगे बढ़ा । दो धाराएँ और बन गईं । मल्लवादी ने केवल-ज्ञान और केवल-दर्शन के युगपत् होने और सिद्धसेन दिवाकर ने उनके अभेद का पक्ष प्रस्तुत किया ।<sup>२</sup>

दिगम्बर-परम्परा में केवल युगपत्-पक्ष ही मान्य रहा ।<sup>३</sup> श्वेताम्बर-परम्परा में इसकी क्रम, युगपत् और अभेद—ये तीन धाराएँ बन गईं ।

विक्रम की सप्तहवीं शताब्दी के महान् ताकिक यशोविजयजी ने इसका नय-दृष्टि से समन्वय किया है ।<sup>४</sup> ऋजु-सूत्र नय की दृष्टि से क्रमिक पक्ष सगत है । यह दृष्टि वर्तमान समय को ग्रहण करती है । पहले समय का ज्ञान कारण है और दूसरे समय का दर्शन उसका कार्य है । ज्ञान और दर्शन में कारण और कार्य का क्रम है । व्यवहार-नय भेदस्पर्शी है । उसकी दृष्टि से युगपत्-पक्ष भी सगत है । सग्रह नय अभेदस्पर्शी है । उसकी दृष्टि से अभेद-पक्ष भी सगत है । इन तीनों धाराओं को तर्क-दृष्टि से देखा जाय तो इनमें अभेद-पक्ष ही सगत लगता है । जानने और देखने का भेद परोक्ष या अपूर्ण ज्ञान की स्थिति में होता है । वहां वस्तु के पर्यायों को जानते समय उसका सामान्य रूप नहीं देखा जा सकता और उसके सामान्य रूप को देखते समय उसके विभिन्न पर्याय नहीं जाने जा सकते । प्रत्यक्ष और पूर्ण ज्ञान की दशा में ज्ञेय का प्रति समय सर्वथा साक्षात् होता है । इसलिए वहां यह भेद नहीं होना चाहिए ।

दूसरा दृष्टिकोण आगमिक है । उसका प्रतिपादन स्वभाव-स्पर्शी है । पहले समय में वस्तुगत-भिन्नताओं को जानना और दूसरे समय में भिन्नतागत-अभिन्नता को जानना स्वभाव-सिद्ध है । ज्ञान का स्वभाव ही ऐसा है । भेदोन्मुखी ज्ञान सबको जानता है और अभेदोन्मुखी दर्शन सबको देखता है । अभेद में भेद और अभेद में भेद समाया हुआ है, फिर भी भेद-प्रधान ज्ञान और अभेद-प्रधान दर्शन का समय एक नहीं होता ।

१ भगवती, १८।८

२ सन्मति प्रकरण, टीका ५० ६०८

३ सर्वार्थसिद्धि, १।६

४ ज्ञानबिन्दु,

रखते हैं, उन्ही आकाश-खण्ड में फिर हाथ-पैर रखने में समर्थ हैं ?

भगवान्—गौतम ! नहीं हैं ।

गौतम—यह कैसे, भगवन् ?

भगवान्—गौतम ! केवली वीर्य, योग और पौद्गलिक द्रव्य-युक्त होते हैं, इसलिए उनके उपकरण—हाथ-पैर आदि चल होते हैं । वे चल होते हैं, इसलिए केवली जिन आकाश-प्रदेशों पर हाथ-पैर रखते हैं, उन्ही आकाश-प्रदेशों पर द्वारा हाथ-पैर रखने में समर्थ नहीं होते ।<sup>१</sup>

ज्ञान का कार्य जानना है । क्रिया शरीर-सापेक्ष है । शारीरिक स्पन्दन के कारण पूर्व अवगाह-क्षेत्र का फिर अवगाहन नहीं किया जा सकता । इसमें ज्ञान की कोई त्रुटि नहीं है । वह शारीरिक चलभाव की विचित्रता है ।

नियति एक तत्त्व है । वह मिथ्यावाद नहीं है । नियतिवाद जो नियति का ही एकान्त आग्रह रखता है, वह मिथ्या है । सर्वज्ञता के साथ नियतिवाद की बात जोड़ी जाती है । वह कोरा आग्रह है । असर्वज्ञ के निश्चित ज्ञान के साथ भी वह जुड़ती है । सूर्य-ग्रहण और चन्द्र-ग्रहण निर्णीत समय पर होते हैं । ज्योतिर्विदों के द्वारा किया हुआ निर्णय उनकी स्वयभावी क्रिया में विघ्न नहीं डालता । मनुष्यों के भाग्य के बारे में भी उन्हीं के जैसे (असर्वज्ञ) मनुष्यों द्वारा किये गए निर्णय उनके प्रयत्नों में विघ्न नहीं बनते । नियतिवाद के काल्पनिक भय से सर्वज्ञता पर कटाक्ष नहीं किया जा सकता । गोशालक के नियतिवाद का हेतु भगवान् महावीर का निश्चित ज्ञान है ।

भगवान् महावीर साधना-काल में विहार कर रहे थे । सर्वज्ञता का लाभ हुआ नहीं था । शरद् ऋतु का पहला महीना चल रहा था । गर्मी और सर्दी की संधि-वेला में बरसात चल बसी थी । कार्तिक की कड़ी धूप मिट रही थी और सर्दी मृगसर की गोद में खेलने को उत्सुक हो रही थी । उस समय भगवान् महावीर सिद्धार्थ-ग्राम नगर से विहार कर कूर्मग्राम नगर को जा रहे थे । उनका एकमात्र शिष्य मखली पुत्र गोशालक उनके साथ था । सिद्धार्थ-ग्राम से वे चल पड़े । कूर्म-ग्राम अभी आया नहीं । बीच में एक घटना-चक्र बनता है ।

मार्ग के परिपाश्वर्य में एक खेत लहलहा रहा था । उसमें था एक तिल का पौधा । पत्ते और फूल उसकी श्री को बढ़ा रहे थे । उसकी नयनाभिराम हरियाली बरबस पथिकों की दृष्टि अपनी ओर खींच लेती थी । गोशालक की दृष्टि सहसा उस पर जा पड़ी । वह रुका, झुका, वन्दना की और नम्र स्वर में बोला—भगवन् ! देखिए, यह तिल का पौधा जो सामने खड़ा है, क्या पकेगा या नहीं ? इसके सात फूलों में रहे हुए सात जीव मरकर कहा जाएंगे, कहा पैदा होंगे ?

उनकी अनन्त विषयक जानकारी में कोई अन्तर नहीं है, अनन्तर सिर्फ जानकारी के रूप में है। अनुमान से अनन्त का अस्पष्ट आकलन होता है और प्रत्यक्ष से उसका स्पष्ट दर्शन। अनन्त ज्ञान से अनन्त वस्तु अनन्त ही जानी जाती है। इसीलिए उसकी अनन्तता का अन्त नहीं होता—असीमता सीमित नहीं होती। सर्वज्ञ जैसे को वैसे ही जानता है। जो जैसे नहीं है, उसे वैसे नहीं जानता। सान्त को अनन्त और अनन्त को सान्त जानना अर्थार्थ-ज्ञान है। यथार्थ-ज्ञान वह है, जो सान्त को सान्त और अनन्त को अनन्त जाने। सर्वज्ञ अनन्त को अनन्त जानता है। इसमें दो असीम तत्त्वों का परस्पर आकलन है।<sup>१</sup> ज्ञान और ज्ञेय एक-दूसरे से आवद्ध नहीं हैं। ज्ञान की असीमता का हेतु उसका निरावरण भाव है। ज्ञेय की असीमता उसकी महज स्थिति है। ज्ञान और ज्ञेय का आपस में प्रतिबन्धकभाव नहीं है। अनन्त ज्ञेय अनन्तानन्त ज्ञान से ही जाना जाता है।

ज्ञेय अनन्त हैं। निरावरण ज्ञान अनन्तान्त हैं। अनन्त अनन्त ज्ञेय का जानने की क्षमता वाला है। परम अवधि ज्ञान का विषय (ज्ञेय) समूचा लोक है। क्षमता की दृष्टि में ऐसे लोक असम्भ्य और हो तो भी वह उसे साक्षात् कर सकता है। यह सावरण ज्ञान की स्थिति है। निरावरण ज्ञान की क्षमता इससे अनन्त गुण अधिक है।

## नियतिवाद

सर्वज्ञता निश्चय-दृष्टि या वस्तु-स्थिति है। सर्वज्ञ जो जानता है, वह वैसे ही होता है। उसमें कोई परिवर्तन नहीं आता।

परिवर्तन व्यवहार-दृष्टि का विषय है। पुरुषार्थ का महत्त्व निश्चय और व्यवहार दोनों दृष्टियों से है। निश्चय-दृष्टि का पुरुषार्थ आवश्यकतानुरूप और निश्चित दिशागामी होता है। व्यवहार-दृष्टि स्थूल समझ पर आश्रित होती है। इसलिए उसका पुरुषार्थ भी वैसे ही होता है। ज्ञानमात्र से क्रिया सिद्ध नहीं होती, इसलिए ज्ञान की निश्चितता और अनिश्चितता दोनों स्थितियों में पुरुषार्थ अपेक्षित होता है। ज्ञान और क्रिया का पूर्ण सामंजस्य भी नहीं है। इनकी कारण-सामग्री भिन्न होती है। सर्वज्ञ सब कुछ जान लेते हैं, पर सब कुछ कर नहीं पाते।

गौतम ने पूछा—भगवन्! केवली अभी जिस आकाश-खण्ड में हाथ-पैर

२ न्यायालोक, पृ० २२१।

अनन्तमलोकाकाश केवलिना परिच्छिन्न चेतसा उपलब्धायसान्त्वानन्तत्वहानि।  
अथापरिच्छिन्न तदा तत्स्वरूपपरिच्छेद-विरहेण सर्वज्ञत्वाऽभावः नैव दोषः। केवलिना  
यज्ज्ञानं तदतिशयवत् क्षाधिकमनन्तानन्तपरिमाणं च, तेन तदनन्तमिति साक्षादवसीयते  
ततो नानन्तत्वस्य हानिर्न वा सर्वज्ञतायाः। नष्टान्यथास्थितमर्थमन्यथा वेति सर्वज्ञा  
यथार्थज्ञत्वात् इति न तेन सान्तमनन्तत्वेन परिच्छिन्नं किन्तु अनन्तमनन्तत्वेन।

फिर सिद्धार्थ-ग्राम नगर की ओर चले । मार्ग वही था । वे ही थे दोनो गुरु-शिष्य । समय वह नहीं था । ऋतु-परिवर्तन हुआ । परिस्थिति भी बदल चुकी थी । किन्तु मनुष्य बात का पक्का होना है । आग्रह कब जल्दी से छूटता है । गोशालक की गति ही अधीर नहीं थी, मन भी अधीर था । प्रतीक्षा के क्षण लम्बे होते हैं, फिर भी कटते हैं । वह खेत आ गया । गोशालक बोला—“भगवन् ! ठहरिए । यह वही खेत है, जहा हमने इससे पूर्व विहार मे कुछ क्षण बिताए थे । यह वही खेत है, जहा हमने तिल-स्तम्ब देखा था । यह वही खेत है जहा भगवान् ने मुझे कहा था—‘यह तिल-स्तम्ब पकेगा’ ? किन्तु भगवन् ! वह भविष्यवाणी असफल हो गई । वह तिल-स्तम्ब नहीं पका, नहीं पका और नहीं पका । वे सात फूलों के सात जीव मरकर नए सिरे से एक फली मे सात तिल नहीं बने, नहीं बने और नहीं बने । सच कह रहा हूँ मैं, मेरे धर्माचार्य ! प्रत्यक्ष से बढकर दूसरा कोई प्रमाण नहीं होता ।” भगवान् सब सुनते रहे । वे शान्त, मौन और अविचलित थे । गोशालक की भवितव्यता ने प्रेरित किया भगवान् को बोलने के लिए, कुछ कहने के लिए रहस्य को सामने ला रखने के लिए । भगवान् बोले—“गोशालक ! मैं जानता हूँ” तूने मेरी बात पर विश्वास नहीं किया था । तू आकुल था मेरी भविष्यवाणी को मिथ्या ठहराने के लिए । मुझे मालूम है, गोशालक ! उसके लिए तू जो करना चाहता था, वह कर चुका । किन्तु परिस्थिति ने तेरा साथ नहीं दिया ।” तिल-स्तम्ब के उखाड फेंकने से लेकर उसके फिर से पकने तक की सारी कहानी भगवान् ने सुना डाली । इसके साथ-साथ परिवर्तनवाद का सिद्धान्त भी समझा डाला । भगवान् बोले—“गोशालक ! वनस्पति मे परिवृत्य-परिहार होता है—वनस्पति के जीव एक शरीर से मरकर फिर उसी शरीर में जन्म ले लेते है ।”

गोशालक नियति के हाथो खेल रहा था । उसे भगवान् की वाणी मे विश्वास नहीं हुआ । वह धीरज का बाध तोडकर चला । उस जगह गया, जहा तिल-स्तम्ब तोड फेंका था । उसने देखा, आश्चर्य-भरी दृष्टि से देखा -- वह तिल-स्तम्ब फिर से खडा हो गया है । उसने नजदीक से देखा, उसके गुच्छो मे एक फली भी निकल आयी है । सशय की आतुरता ने भुला दिया—‘वनस्पति चेतन होती है, उसे स्पर्शमात्र से वेदना होती है, उसे छूना जैन-मुनि की मर्यादा के अनुकूल नहीं है ।’ उसके हाथ आगे बढे, फली को तोडा । अन्दर तिल निकले । उन्हे गिना, वे सात थे । गोशालक स्तब्ध-सा रह गया । उसके ऐसा अध्यवसाय बना—बस पीछे का सब बेकार । अब मुझे तत्त्व मिल गया है । सत्य है नियतिवाद और सत्य है परिवर्तनवाद । मनुष्य के लाख प्रयत्न करने पर भी जो होने का है वह नहीं बदलता । यह सारा घटना-चक्र नियति के अधीन है । भवितव्यता ही सब कुछ बनाती-बिगाडती है । मनुष्य उसी महाशक्ति की एक रेखा है जो उसी से कर्तृत्व पा कुछ करने का दम भरता है ।

भगवान् बोले—गोशालक ! यह तिल-गुच्छ पकेगा, नहीं पकेगा ऐसा नहीं । इसके सात फूलों के सात जीव मरकर इसी की एक फली (तिल-सकुलिका या तिल-फलिका) में सात तिल बनेंगे ।

गोशालक ने भगवान् को सुना, पर जो सुना उसमें श्रद्धा उत्पन्न नहीं हुई, प्रतीति नहीं हुई, वह रुचा नहीं । उसकी अश्रद्धा, अप्रतीति और अरुचि ने उसे परीक्षा की सकरी पगडंडी में ला पटका । उसकी प्रयोग-बुद्धि में केवल अश्रद्धा ही नहीं किन्तु नैसर्गिक तुच्छता भी थी । वैसी तुच्छता जो सत्यान्वेषी के जीवन में अभिशाप बनकर आती है ।

भगवान् आगे बढ़ चले । गोशालक धीमी गति से पीछे सरका । मन के तीव्र वेग ने गति में और शिथिलता ला दी । उसकी प्रयोग-दृष्टि में सत्य की शुद्ध जिज्ञासा नहीं थी । वह अपने धर्माचार्यों के प्रति सद्भावनाशील भी अब नहीं रहा था । वह भगवान् को मिथ्यावादी ठहराने पर तुला हुआ था । विचारों का तुमुल-सघर्ष सिर पर लिए वह उस तिल-स्तम्ब के पास जा पहुँचा । उसे गहरी दृष्टि से देखा । गोशालक के हाथ उसकी ओर बढ़े । कुछ ही क्षणों में तिल-स्तम्ब ज़मीन से ऊपर उठ आया । गोशालक ने उसे उखाड़कर ही सन्तोष नहीं माना । वह उसे हाथ में लिए चला और कुछ आगे जा एकान्त में डाल आया । महावीर आगे चले जा रहे थे । वे निश्चल थे । इसीलिए अपने सत्य पर निश्चल थे । उनकी निरपेक्षता उन्हें स्वयं सहारा दे रही थी आगे बढ़ने के लिए । गोशालक भगवान् की ओर चल पड़ा ।

परिस्थिति का मोड़ कब, कहा, कैसा होता है, इसे जानना सहज नहीं । विश्व की समूची घटनावलिया और कार्य-कारण भाव की शृंखलाएँ ऐसी बनती-जुड़ती हैं, जो अनहोने जैसे को बना डालती हैं और जो होने को है, उसे बिखेर डालती हैं । केवल परिस्थिति की दासता जैसे निरा धोखा है, वैसे ही केवल पौरुष का अभिमान भी निरा अज्ञान है । परिस्थिति और पुरुषार्थ अनुकूल क्षेत्र-काल में मिलते हैं, व्यक्ति की पूर्व-क्रिया से प्रेरित हो चलते हैं तभी कुछ बनने का बनता है और बिगड़ने का बिगड़ता है । गोशालक के पैर भगवान् महावीर की ओर आगे बढ़े, पवन की गति में परिवर्तन आया । खाली आकाश बादलों से छा गया । खाली बादल पानी से भर गए । बादलों की गडगड़ाहट और बिजली की काँध ने वातावरण में खिंचाव-सा ला दिया । देखते-देखते धरती गीली हो गई । धीमे-धीमे गिरी बूंदों ने रज-रेणु को थाम लिया । कीचड़ उनसे बढ़ा नहीं । तत्काल उखाड़ फेंका हुआ वह तिल-स्तम्ब अनुकूल सामग्री पा फिर अकुरित हो उठा, वद्धमूल हो उठा, जहा गिरा था वही प्रतिष्ठित हो गया । सात तिल-फूलों के सात जीव उसी तिल-स्तम्ब की एक फली में सात तिल बन गए ।

भगवान् महावीर जनपद-विहार करते-करते फिर कूर्म-ग्राम आये । वहाँ से

## मनोविज्ञान का आधार

जैन मनोविज्ञान आत्मा, कर्म और नो-कर्म की त्रिपुटी-मूलक है। मन की व्याख्या और प्रवृत्तियों पर विचार करने से पूर्व इस त्रिपुटी पर सक्षिप्त विचार करना होगा, क्योंकि जैन-दृष्टि के अनुसार मन स्वतन्त्र पदार्थ या गुण नहीं, वह आत्मा का ही एक विशेष गुण है। मन की प्रवृत्ति भी स्वतन्त्र नहीं, वह कर्म और नो-कर्म की स्थिति-सापेक्ष है। इसलिए इनका स्वरूप समझे बिना मन का स्वरूप नहीं समझा जा सकता।

## त्रिपुटी का स्वरूप

## आत्मा

चैतन्य-लक्षण, चैतन्य-स्वरूप या चैतन्य-गुण पदार्थ का नाम आत्मा है।<sup>१</sup> ऐसी आत्माएं अनन्त हैं।<sup>२</sup> उनकी सत्ता स्वतन्त्र है।<sup>३</sup> वे किसी दूसरी आत्मा या परमात्मा के अंश नहीं हैं। प्रत्येक आत्मा की चेतना अनन्त होती है—अनन्त प्रमेयो को जानने में क्षम होती है। चैतन्य-स्वरूप की दृष्टि से सब आत्माएं समान होती हैं, किन्तु चेतना का विकास सब में समान नहीं होता।<sup>४</sup> चैतन्य-विकास के तारतम्य का निमित्त कर्म है।<sup>५</sup>

१ उत्तरज्झयणाणि, २८।१०, ११।

२ दसवेआलिय, ४।३।

३ वही, ४।३।

४ ठाण, २।

५ भगवती, ७।८।

परिवर्तवाद भी वैसा ही व्यापक है जैसा कि नियतिवाद। सब जीव पशुवृत्त्य-परिहार करते हैं। इस एक घटना ने गोशालक की दिशा बदल दी। अब गोशालक भगवान् महावीर का शिष्य नहीं रहा। वह आजीवक-सम्प्रदाय का आचार्य बन गया, नियतिवाद और परिवर्तवाद का प्रचारक बन गया। अब वह 'जिन' कहलाने लगा।

## सर्वज्ञता का पारम्पर्य-भेद

जैन-परम्परा में सर्वज्ञता के बारे में प्रायः एकमत रहा है। कहीं-कहीं मत-भेद भी मिलता है। आचार्य कुन्दकुन्द ने नियमसार में बताया है—“केवली व्यवहार-दृष्टि से सब कुछ जानते-देखते हैं और निश्चय-दृष्टि से अपनी आत्मा को ही देखते हैं।”<sup>१</sup> किन्तु सर्वज्ञता का यह विचार जैन-दृष्टि को पूर्णशतया मान्य नहीं है। सर्वज्ञता का अर्थ है—लोक-अलोकवर्ती सब द्रव्य और सब पर्यायों का साक्षात्कार।

यह जीव इस कर्म को आभ्युपगमिकी वेदना (इच्छा-स्वीकृत प्रयत्न) द्वारा भोगेगा और यह जीव इस कर्म को औपक्रमिकी वेदना (कर्मोदय-कृत वेदना) द्वारा भोगेगा, प्रदेश-वेद्य या विपाक-वेद्य के रूप में जैसा कर्म बधा है वैसे भोगेगा, जिस देश-काल आदि में जिस प्रकार, जिस निमित्त से, जिन कर्मों के फल भोगने हैं—यह सब अहंत् को ज्ञात होता है। भगवान् ने जो कर्म जैसे-जैसे देखा है वह वैसे-वैसे ही परिणत होगा।<sup>२</sup> हमारी क्रियाएँ विशिष्ट ज्ञान की निश्चितता से मुक्त नहीं हैं, फिर भी ज्ञान आलोक है। सूर्य का आलोक जैसे प्रतिबन्धक नहीं होता, वैसे ही ज्ञान भी क्रिया का प्रतिबन्धक नहीं होता।

केवली पूर्व दिशा में मित (परिमाण वाली वस्तु) को भी जानता है, और अमित (परिमाण-रहित वस्तु) को भी जानता है। इसी प्रकार दक्षिण, पश्चिम और उत्तर दिशा में वह मित और अमित दोनों को जानता है। केवली सबको जानता-देखता है। सर्वत जानता-देखता है। सर्व काल में सर्व भावों (पर्यायों या अवस्थाओं) को जानता-देखता है। वह अनन्त-ज्ञानी और अनन्त-दर्शनी होता है। उसका ज्ञान और दर्शन निरावरण होता है, इसलिए वह सब पदार्थों को सदा, सर्वत सर्व-पर्यायों सहित जानता-देखता है।

१ नियमसार, १५८।

२ वही, १५८।



कर्म के आशिक विलय से होने वाले आशिक विकास का उपयोग भी बाह्य-स्थिति-सापेक्ष होता है ।

चेतना का पूर्ण विकास होने और शरीर से मुक्ति मिलने के बाद आत्मा को बाह्य-स्थितियों की कोई अपेक्षा नहीं होती ।

## चेतना का स्वरूप और विभाग

आत्मा सूर्य की तरह प्रकाश-स्वभाव होती है । उसके प्रकाश—चेतना के दो रूप बनते हैं—आवृत और अनावृत । अनावृत-चेतना अखण्ड, एक, विभाग-शून्य और निरपेक्ष होती है ।<sup>१</sup> कर्म से आवृत चेतना के अनेक विभाग बन जाते हैं । उनका आधार ज्ञानावरण कर्म के उदय और विलय का तारतम्य होता है । वह अनन्त प्रकार का होता है, इसलिए चेतना के भी अनन्त रूप बन जाते हैं किन्तु उसके वर्गीकृत रूप चार हैं—मति, श्रुत, अवधि और मन पर्याय ।

मति—इन्द्रिय और मन से होने वाला ज्ञान—वार्तमानिक ज्ञान ।

श्रुत—शास्त्र और परोपदेश—शब्द के माध्यम से होने वाला त्रैकालिक मानस-ज्ञान ।

अवधि—इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना केवल आत्म-शक्ति से होने वाला ज्ञान ।

मन पर्याय — पर-चित्त-ज्ञान ।

इनमें पहले दो ज्ञान परोक्ष हैं और अन्तिम दो प्रत्यक्ष । ज्ञान स्वरूपतः प्रत्यक्ष ही होता है । बाह्यार्थ ग्रहण के समय वह प्रत्यक्ष और परोक्ष—इन दो धाराओं में बंट जाता है ।

ज्ञाता ज्ञेय को किसी माध्यम के बिना जाने तब उसका ज्ञान प्रत्यक्ष होता है और माध्यम के द्वारा जाने तब परोक्ष ।

आत्मा प्रकाश-स्वभाव है, इसलिए उसे अर्थ-बोध में माध्यम की अपेक्षा नहीं होनी चाहिए । किन्तु चेतना का आवरण बलवान् होता है, तब वह हुए बिना नहीं रहती । मति-ज्ञान पौद्गलिक इन्द्रिय और पौद्गलिक मन के माध्यम से होता है । श्रुत-ज्ञान शब्द और संकेत के माध्यम से होता है, इसलिए ये दोनों परोक्ष हैं ।

अवधि-ज्ञान इन्द्रिय और मन का सहारा लिए बिना ही पौद्गलिक पदार्थों को जान लेता है । आत्म-प्रत्यक्ष ज्ञान में सामीप्य और दूरी, भीत आदि का आवरण, तिमिर और कुहासा—ये बाधक नहीं बनते ।

## कर्म

आत्मा की प्रवृत्ति द्वारा आकृष्ट और उसके साथ एक-रसीभूत पुद्गल 'कर्म' कहलाते हैं।<sup>१</sup> कर्म आत्मा के निमित्त से होने वाला पुद्गल-परिणाम है। भोजन, ओषध, विष और मद्य आदि पौद्गलिक पदार्थ परिपाक-दशा में प्राणियों पर प्रभाव डालते हैं, वैसे ही कर्म भी परिपाक-दशा में प्राणियों को प्रभावित करते हैं।<sup>२</sup> भोजन आदि का परमाणु-प्रचय स्थूल होता है, इसलिए उनकी शक्ति स्वल्प होती है। कर्म का परमाणु-प्रचय सूक्ष्म होता है, इसलिए इनकी सामर्थ्य अधिक होती है। भोजन आदि के ग्रहण की प्रवृत्ति स्थूल होती है, इसलिए उसका स्पष्ट ज्ञान हो जाता है। कर्म-ग्रहण की प्रवृत्ति सूक्ष्म होती है, इसलिए इसका स्पष्ट ज्ञान नहीं होता। भोजन आदि के परिणामों को जानने के लिए शरीरशास्त्र है, कर्म के परिणामों को समझने के लिए कर्मशास्त्र। भोजन आदि का प्रत्यक्ष प्रभाव शरीर पर होता है और परोक्ष प्रभाव आत्मा पर। कर्म का प्रत्यक्ष प्रभाव आत्मा पर होता है और परोक्ष प्रभाव शरीर पर। पथ्य भोजन से शरीर का उपचय होता है, अपथ्य भोजन से अपचय। दोनों प्रकार का भोजन न होने से मृत्यु। ऐसे ही पुण्य-कर्म से आत्मा को सुख, पाप-कर्म से दुःख और दोनों के विलय से मुक्ति होती है। कर्म के आशिक विलय से आशिक मुक्ति—आशिक विकास होता है और पूर्ण-विलय से पूर्ण मुक्ति—पूर्ण विकास। भोजन आदि का परिपाक जैसे देश, काल-सापेक्ष होता है, वैसे ही कर्म का विपाक नो-कर्म सापेक्ष होता है।

## नो-कर्म

कर्म-विपाक की सहायक सामग्री को नो-कर्म कहा जाता है।<sup>३</sup> आज की भाषा में कर्म को आन्तरिक परिस्थिति या आन्तरिक वातावरण कहें तो इसे बाहरी वातावरण या बाहरी परिस्थिति कह सकते हैं। कर्म प्राणियों को फल देने में क्षम है किन्तु उसकी क्षमता के साथ द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, अवस्था, भव-जन्म, पुद्गल, पुद्गल-परिणाम आदि-आदि बाहरी स्थितियों की अपेक्षाएं जुड़ी रहती हैं।<sup>४</sup>

१ जैन सिद्धांत दीपिका, ४।१।

२ भगवती, १।३२, प्रज्ञापना पद २३।

३ प्रज्ञापना, पद १७ वृत्ति —

वाह्यान्पि द्रव्याणि, कर्मणामुदयक्षयोपशमादिहेतव उपलभ्यन्ते, यथा  
वाह्योपधिर्ज्ञानावरणक्षयोपशमस्य, सुरापान ज्ञानावरणोदयस्य, कथमन्यथा  
युक्तायुक्तविवेक-विकलतोपजायते।

४ वही, पद १३।

साक्षात् जानना । उन्हें जानने के लिए इसे दूसरे पर निर्भर नहीं होना पड़ता । इसलिए यह आत्म-प्रत्यक्ष ही है । मन-पर्यायि ज्ञान जैसे मानसिक पर्यायो (ज्ञेय-विषयक अध्यवसायों) को अनुमान से जानता है, वैसे ही मन द्वारा चिन्तनीय विषय को भी अनुमान से जानता है ।<sup>१</sup>

## शरीर और चेतना का सम्बन्ध

शरीर और चेतना दोनों भिन्न-धर्मक हैं । फिर भी इनका अनादि सम्बन्ध है । चेतन और अचेतन चैतन्य की दृष्टि से अत्यन्त भिन्न हैं । इसलिए वे सर्वथा एक नहीं हो सकते । किन्तु सामान्य गुण की दृष्टि से वे अभिन्न भी हैं । इसलिए उनमें सम्बन्ध हो सकता है । चेतन शरीर का निर्माता है । शरीर उसका अधिष्ठान है । इसलिए दोनों पर एक-दूसरे की क्रिया-प्रतिक्रिया होती है । शरीर की रचना चेतन-विकास के आधार पर होती है । जिस जीव के जितने इन्द्रिय और मन विकसित होते हैं, उसके उतने ही इन्द्रिय और मन के ज्ञान-तन्तु बनते हैं । वे ज्ञान-तन्तु ही इन्द्रिय और मानस-ज्ञान के साधन होते हैं । जब तक ये स्वस्थ रहते हैं, तब तक इन्द्रिया स्वस्थ रहती हैं । इन ज्ञान-तन्तुओं को शरीर से निकाल लिया जाए तो इन्द्रियों में जानने की प्रवृत्ति नहीं हो सकती ।<sup>२</sup>

## शरीर की बनावट और चेतना का विकास

चेतना-विकास के अनुरूप शरीर की रचना होती है और शरीर-रचना के अनुरूप चेतना की प्रवृत्ति होती है । शरीर-निर्माण-काल में आत्मा उसका निमित्त बनती है और ज्ञान-काल में शरीर के ज्ञान-तन्तु चेतना के सहायक बनते हैं ।

पृथ्वी यावत् वनस्पति का शरीर अस्थि, मांस रहित होता है । विकलेन्द्रिय—द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय और चतुरिन्द्रिय का शरीर अस्थि, मांस, शोणित-वद्ध होता है ।

पचेन्द्रिय तिर्यञ्च और मनुष्य का शरीर अस्थि, मांस, शोणित, स्नायु, शिरा-वद्ध होता है ।<sup>३</sup>

आत्मा शरीर से सर्वथा भिन्न नहीं होती, इसलिए आत्मा की परिणति का शरीर पर और शरीर की परिणति का आत्मा पर प्रभाव पड़ता है । देह-मुक्त होने के बाद आत्मा पर उसका कोई असर नहीं होता किन्तु दैहिक स्थितियों से जकड़ी हुई आत्मा के कार्य-कलाप में शरीर सहायक और बाधक बनता है ।

१ तत्त्वार्थसूत्र, १।६, वृत्ति, पृ० ७० ।

२. तन्दुलवैयालीय

३. गण, २।१५६, १६० ।

मन पर्यायि ज्ञान दूसरो की मानसिक आकृतियों को जानता है ।<sup>१</sup> समनस्क प्राणी जो चिन्तन करते हैं, उस चिन्तन के अनुरूप आकृतियाँ बनती हैं ।<sup>२</sup> इन्द्रिय और मन उन्हें साक्षात् नहीं जान सकते । इन्हें चेतोवृत्ति का ज्ञान सिर्फ आनुमानिक होता है ।<sup>३</sup> परोक्ष ज्ञानी शरीर की स्थूल चेष्टाओं को देखकर अन्तर्-वर्त्ती मानस प्रवृत्तियों को समझने का यत्न करता है । मन पर्यवज्ञानी उन्हें साक्षात् जान जाता है ।<sup>४</sup>

मन पर्यवज्ञानी को इस प्रयत्न में अनुमान करने के लिए मन का सहारा लेना पड़ता है । वह मानसिक आकृतियों का साक्षात्कार करता है । किन्तु मानसिक विचारों का साक्षात्कार नहीं करता । इसका कारण यह है—पदार्थ दो प्रकार के होते हैं—मूर्त और अमूर्त ।<sup>५</sup> पुद्गल मूर्त हैं और आत्मा अमूर्त ।<sup>६</sup> अनावृत चेतना को इन दोनों का साक्षात्कार होता है । आवृत चेतना सिर्फ मूर्त पदार्थ का ही साक्षात्कार कर सकती है । मन पर्यायि ज्ञान आवृत चेतना का एक विभाग है, इसलिए वह आत्मा की अमूर्त मानसिक परिणति को साक्षात् नहीं जान सकता । वह इस (आत्मिक-मन) के निमित्त से होने वाली मूर्त मानसिक परिणति (पौद्गलिक मन की परिणति) को साक्षात् जानता है और मानसिक विचारों को उसके द्वारा अनुमान से जानता है ।<sup>७</sup> मानसिक विचार और उनकी आकृतियों के अविनाभाव से यह ज्ञान पूरा बनता है । इसमें मानसिक विचार अनुमेय होते हैं । फिर भी यह ज्ञान परोक्ष नहीं है । कारण कि मानसिक विचारों को साक्षात् जानना मन पर्यायि ज्ञान का विषय नहीं । उसका विषय है मानसिक आकृतियों को

१ नन्दी, सूत्र २४—मणपञ्चवणाण पुण जणमणपरिचितियत्यपागढण ।

२ विशेषावश्यकभाष्य, गाथा ८१४ वृत्ति—

मनो द्रव्यस्थितानय जानाति, न पुनश्चिन्तनीयवाह्यपदादि वस्तु-  
गतानिति ।

३. वही, गाथा ८१४—

दन्वमणोपज्जाए जाणइ पासइ य तग्गएणते ।

तेणावभासिए उण जाणइ वज्झाणुमाणेण ॥

४ वही, गाथा १३६ वृत्ति—

यथा प्राकृतोलोक स्फुटमाकारैर्मनस भाव जानाति, तथा  
मन पर्यवज्ञायि मनोद्रव्यगतानाकारानवलोक्य त त मानस भाव जानाति ।

५ ठाण, २।१—सख्खी चेव अख्खी चेव ।

६ उत्तरज्झयणाणि, ३६।४, ६६ ।

७ नन्दी, सूत्र २१ वृत्ति—

इह मनस्त्वपरिणती स्कधै रालोचित वाह्यमर्थं घटादिसंज्ञण  
साक्षादप्यक्षतो मन पर्यवज्ञानी न जानाति, किन्तु मनोद्रव्याणामेव  
तथारूपपरिणामान्यथानुपपत्तितोऽनुमानत ।

चेतना का ही बोध होता है ।

वस्तु का स्वगुण कभी भी वस्तु से पृथक् नहीं होता । दो वस्तुओं के संयोग से तीसरी नई वस्तु बनती है, तब उसका गुण भी दोनों के सम्मिश्रण से बनता है, किन्तु बाहर से नहीं आता । उसका विघटन होने पर पुन दोनों वस्तुओं के अपने-अपने गुण स्वतन्त्र हो जाते हैं । गन्धक के तेजाव में हाइड्रोजन, गन्धक और ऑक्सीजन का सम्मिश्रण रहता है । इसके भी अपने विशेष गुण होते हैं । इसको बनाने वाली मूल धातुएँ पृथक्-पृथक् कर दी जाएँ, तब वे अपने मूल गुणों के साथ ही पायी जाती हैं ।

आत्मा का गुण चैतन्य और जड़ का गुण अचैतन्य है । ये भी इनके साथ सदा लगे रहते हैं । इन दोनों के संयोग से नए गुण पैदा होते हैं, जिन्हें जैन परिभाषा में 'वैभाविक गुण' कहा जाता है । ये गुण मुख्य रूप में चार हैं—आहार, श्वास-उच्छ्वास, भाषा और पौद्गलिक मन । ये गुण न तो आत्मा के हैं और न शरीर के । ये दोनों के सम्मिश्रण से उत्पन्न होते हैं । दोनों के वियोग में ये भी मिट जाते हैं ।

## शरीर और मन का पारस्परिक प्रभाव

शरीर पर मन का और मन पर शरीर का असर कैसे होता है ? अब इस पर हमें विचार करना है । आत्मा अरूपी है, उसको हम देख नहीं सकते । शरीर में आत्मा की क्रियाओं की अभिव्यक्ति होती है । उदाहरणस्वरूप हम कह सकते हैं कि आत्मा विद्युत् है और शरीर बल्ब है । ज्ञान-शक्ति आत्मा का गुण है और उसके साधन शरीर के अवयव हैं । बोलने का प्रयत्न आत्मा का है, उसका साधन शरीर है । इसी प्रकार पुद्गल ग्रहण एवं हलन-चलन आत्मा करती है और उसका साधन शरीर है । आत्मा के बिना चिन्तन, जल्प और बुद्धिपूर्वक गति-आगति नहीं होती तथा शरीर के बिना उनका प्रकाश (अभिव्यक्ति) नहीं होता । इसीलिए कहा गया है कि 'द्रव्यनिमित्त हि ससारिणा वीर्यमुपजायते'—अर्थात् ससारी-आत्माओं की शक्ति का प्रयोग पुद्गलों की सहायता से होता है । हमारा मानस चिन्तन में प्रवृत्त होता है और उसे पौद्गलिक मन के द्वारा पुद्गलों का ग्रहण करना ही पड़ता है, अन्यथा उसकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती । हमारे चिन्तन में जिस प्रकार के इष्ट या अनिष्ट भाव आते हैं, उसी प्रकार के इष्ट या अनिष्ट पुद्गलों को द्रव्य-मन (पौद्गलिक मन) ग्रहण करता चला जाता है । मन-रूप में परिणत हुए अनिष्ट-पुद्गलों से शरीर की हानि होती है और मन-रूप में परिणत इष्ट पुद्गलों से शरीर को लाभ पहुँचता है ।<sup>१</sup> इस प्रकार शरीर पर मन का

१ विशेषावश्यकभाष्य, गाथा २२० वृत्ति—

मनस्त्वपरिणतानिष्टपुद्गलनिचयरूप द्रव्यमन अनिष्टचिन्ता-प्रवर्तनेन ।

इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के लिए जैसे दैहिक इन्द्रियो की अपेक्षा होती है, वैसे ही पूर्व-प्रत्यक्ष की स्मृति के लिए दैहिक ज्ञानतन्तु-केन्द्रो—मस्तिष्क या अन्य अवयवों की अपेक्षा रहती है।

शरीर की वृद्धि के साथ ज्ञान की वृद्धि होती है, तब फिर शरीर से आत्मा भिन्न कैसे ? यह सहज शका उठती है किन्तु यह नियम पूर्ण व्याप्त नहीं है। बहुत सारे व्यक्तियों के देह का पूर्ण विकास होने पर भी बुद्धि का पूर्ण विकास नहीं होता और कई व्यक्तियों के देह के अपूर्ण विकास में भी बुद्धि का पूर्ण विकास हो जाता है। देह की अपूर्णता में बौद्धिक विकास पूर्ण नहीं होता, इसका कारण यह है कि वस्तु-विषय का ग्रहण शरीर की सहायता से होता है। जब तक देह पूर्ण विकसित नहीं होता, तब तक वह वस्तु विषय का ग्रहण करने में पूर्ण समर्थ नहीं बनता। मस्तिष्क और इन्द्रियो की न्यूनाधिकता होने पर भी ज्ञान की मात्रा में न्यूनाधिकता होती है, उसका भी यही कारण है—सहकारी अवयवों के बिना ज्ञान का उपयोग नहीं हो सकता। देह, मस्तिष्क और इन्द्रियो के साथ ज्ञान का निमित्त-कारण और कार्यभाव सम्बन्ध है। इसका फलित यह नहीं होता कि आत्मा और वे एक हैं।

मन क्या है ?

समतात्मक भौतिकवाद के अनुसार मानसिक क्रियाएँ स्वभाव से ही भौतिक हैं।

कारणात्मक भौतिकवाद के अनुसार मन पुद्गल का कार्य है।

गुणात्मक भौतिकवाद के अनुसार मन पुद्गल का गुण है।

जैन-दृष्टि के अनुसार मन दो प्रकार के होते हैं—एक चेतन और दूसरा पौद्गलिक।

पौद्गलिक मन ज्ञानात्मक मन का सहयोगी होता है। उसके बिना ज्ञानात्मक मन अपना कार्य नहीं कर सकता। उसमें अकेले में ज्ञान-शक्ति नहीं होती। दोनों के योग से मानसिक क्रियाएँ होती हैं।

ज्ञानात्मक मन चेतन है। वह पौद्गलिक परमाणुओं से नहीं बन सकता। वह पौद्गलिक वस्तु का रस नहीं है। पौद्गलिक वस्तु का रस भी पौद्गलिक ही होगा। पित्त का निर्माण यकृत में होता है, यह पौद्गलिक है। चेतना न मस्तिष्क का रस है और न मस्तिष्क की आनुषंगिक उपज भी। यह कायक्षम और शरीर का नियामक है। आनुषंगिक उपज में यह सामर्थ्य नहीं होती।

चेतना शरीर-घटक धातुओं का गुण होता तो शरीर से वह कभी लुप्त नहीं होती। चेतना आत्मा का गुण है। आत्म-शून्य शरीर में चेतना नहीं होती और शरीर-शून्य आत्मा की चेतना हमें प्रत्यक्ष नहीं होती। हमें शरीरयुक्त आत्मा की

वस्तु-स्वरूप की स्थिर-अवगति या स्थिरीकरण—धारणा (निर्णय की धारा)

यह क्रम अमनस्क दशा में अपूर्ण हो सकता है किन्तु इसका विपर्यास नहीं हो सकता। अवग्रह हो जाता है, ध्यान बदलने पर 'ईहा' नहीं भी होती। किन्तु ईहा से पहले अवग्रह का यानी वस्तु के विशेष-स्वरूप के परामर्श से पहले उसके सामान्य रूप का ग्रहण होता अनिवार्य है। यह नियम धारणा तक समान है।

इस क्रम में व्यजन अचेतन होता है, दर्शन विशेष-स्वरूप का अनिर्णायक, और सशय अयथार्थ। निर्णायक ज्ञान की भूमिकाएँ चार हैं—अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा।

वस्तुवृत्त्या निर्णय की भूमि 'अवाय' है। अवग्रह और ईहा निर्णयोन्मुख या स्वरूपाश के निर्णायक होते हैं। धारणा निर्णय का स्थिर रूप है। इसलिए वह भी निर्णायक होती है। धारणा के तीन प्रकार हैं—अविच्युति, वासना और स्मृति।

### अविच्युति

निर्णीत विषय में ज्ञान की प्रवृत्ति निरन्तर चलती रहे, उपयोग की धारा न टूटे, उस धारणा का नाम 'अविच्युति' है। इस अविच्युति की अपेक्षा ही धारणा लौकिक प्रत्यक्ष है। इसके उत्तरवर्ती दो प्रकार प्रत्यक्ष नहीं हैं।

### वासना

निर्णय में वर्तमान ज्ञान की प्रवृत्ति—उपयोग का सातत्य छूटने पर प्रस्तुत ज्ञान का व्यक्त रूप चला जाता है। उसका अव्यक्त रूप सस्कार रह जाता है और यही पूर्व-ज्ञान की स्मृति का कारण बनता है। इस सस्कार-ज्ञान का नाम है 'वासना'।

### स्मृति

सस्कार उद्बुद्ध होने पर अनुभूत अर्थ का पुनर्बोध होता है। वह 'स्मृति' है।

वासना व्यक्त ज्ञान नहीं, इसलिए वह प्रमाण की कोटि में नहीं आती। स्मृति परोक्ष प्रमाण है। धारणा तक मति लौकिक प्रत्यक्ष होती है। स्मृति से लेकर अनुमान तक उसका रूप परोक्ष बन जाता है।

चक्षु और मन का ज्ञान-क्रम पटु होता है। इसलिए उनका व्यजन नहीं होता—ज्ञेय वस्तु से सन्निकर्ष नहीं होता। जिन इन्द्रियो का व्यजन होता है, उन्हें व्यजन का अस्पष्ट बोध होता है। अपने और ज्ञेय वस्तु के सश्लेष का अव्यक्त ज्ञान होता है, इसे 'व्यजन-अवग्रह' कहा जाता है। यह अपटु ज्ञान-क्रम

असर होता है। यद्यपि शरीर पर असर उसके सजातीय पुद्गलो के द्वारा ही होता है, तथापि उन पुद्गलो का ग्रहण मानसिक प्रवृत्ति पर निर्भर है। इसलिए इस प्रक्रिया को हम शरीर पर मानसिक असर कह सकते हैं। देखने की शक्ति ज्ञान है। ज्ञान आत्मा का गुण है। फिर भी आख के बिना मनुष्य देख नहीं सकता। आख में रोग होता है, दर्शन-क्रिया नष्ट हो जाती है। रोग की चिकित्सा की ओर दीखने लग जाता है। यही बात मस्तिष्क और मन की क्रिया के बारे में है। इस प्रकार आत्मा पर शरीर का असर होता है।

## इन्द्रिय और मन का ज्ञानक्रम

मति-ज्ञान और श्रुत-ज्ञान के साधन हैं—इन्द्रिय और मन। फिर भी दोनों एक नहीं हैं। मति द्वारा इन्द्रिय और मन की सहायता मात्र से अर्थ का ज्ञान हो जाता है। श्रुत को शब्द या संकेत की ओर अपेक्षा होती है। जहाँ हम घट को देखने मात्र से जान लेते हैं, वह मति है और जहाँ घट शब्द के द्वारा घट को जानते हैं, वह श्रुत है।<sup>१</sup> मति-ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय पदार्थ के बीच इन्द्रिय और मन का व्यवधान होता है, इसलिए वह परोक्ष है किन्तु उस (मति-ज्ञान) में मे इन्द्रिय, मन और ज्ञेय वस्तु के बीच कोई व्यवधान नहीं होता, इसलिए उसे लौकिक प्रत्यक्ष भी कहा जाता है।<sup>२</sup> श्रुत-ज्ञान में इन्द्रिय, मन और ज्ञेय वस्तु के बीच शब्द का व्यवधान होता है, इसलिए वह सर्वतः परोक्ष ही होता है।

लौकिक-प्रत्यक्ष आत्म-प्रत्यक्ष की भाँति समर्थ प्रत्यक्ष नहीं होता, इसलिए इसमें क्रमिक ज्ञान होता है। वस्तु के सामान्य दर्शन से लेकर उसकी धारणा तक का क्रम इस प्रकार है—

ज्ञाता और ज्ञेय वस्तु का उचित सन्निधान—व्यजन।

वस्तु के सर्व सामान्य रूप का बोध—दर्शन।

वस्तु के व्यक्तिनिष्ठ सामान्य रूप का बोध—अवग्रह।

वस्तु-स्वरूप के बारे में अनिर्णायक विकल्प—संशय।

वस्तु-स्वरूप का परामर्श—वस्तु में प्राप्त और अप्राप्त धर्मों का पर्यालोचन—ईहा—(निर्णय की चेष्टा)

वस्तु-स्वरूप का निर्णय—अवाय (निर्णय)

जीवस्य देहदीवत्याथापत्त्या ह्यनिरुद्धयायुवद् उपघातं जनयति, तदेव च शुभपुद्गलपिष्ठरूपं तस्यानुकूलचिन्ताजनकत्वेन ह्यर्थाभिनिवृत्त्या भेषजवदनुग्रहं विधत्ते इति ।

१ विशेषावश्यकभाष्य, गाथा १०० वृत्ति ।

२ नदी, सूत्र ४।



अन्तर्भाव करते हैं।<sup>१</sup> जैन मन को अन-इन्द्रिय मानते हैं। इसका अर्थ है मन इन्द्रिय की तरह प्रतिनियत अर्थ को जानने वाला नहीं है, इसलिए वह इन्द्रिय नहीं और वह इन्द्रिय के विषयो को उन्हीं के माध्यम से जानता है, इसलिए वह कथञ्चित् इन्द्रिय नहीं, यह भी नहीं। वह शक्ति की अपेक्षा इन्द्रिय नहीं भी है और इन्द्रिय-सापेक्षता की दृष्टि से इन्द्रिय है भी।

## मानसिक अवग्रह

इन्द्रिया जैसे मति-ज्ञान की निमित्त हैं, वैसे श्रुत-ज्ञान की भी हैं मन की भी यही बात है। वह भी दोनों का निमित्त है। किन्तु श्रुत—शब्द द्वारा ग्राह्य वस्तु, केवल मन का ही विषय है, इन्द्रियो का नहीं।<sup>२</sup> शब्द-सस्पर्श के बिना प्रत्यक्ष वस्तु का ग्रहण इन्द्रिय और मन दोनों के द्वारा होता है। स्पर्श, रस, गन्ध, रूप और शब्दात्मक वस्तु का ज्ञान इन्द्रियो के द्वारा होता है, उनकी विशेष अवस्थाओं और बुद्धिजन्य काल्पनिक वृत्तों का तथा पदार्थ के उपयोग का ज्ञान मन के द्वारा होता है। इस प्राथमिक ग्रहण—अवग्रह में सामान्य रूप से वस्तु-पर्यायो का ज्ञान होता है। इसमें आगे-पीछे का अनुसंधान, शब्द और अर्थ का सम्बन्ध, विशेष विकल्प आदि नहीं होते। इन्द्रिया इन विशेष पर्यायो को नहीं जान सकती। इसलिए मानसिक अवग्रह में वे संयुक्त नहीं होती, जैसे ऐन्द्रियिक अवग्रह में मन संयुक्त होता है। अवग्रह के उत्तरवर्ती ज्ञान क्रम पर तो मन का एकाधिकार है ही।

## मन की व्यापकता

### (क) विषय की दृष्टि से

इन्द्रियो के विषय केवल प्रत्यक्ष पदार्थ बनते हैं। मन का विषय प्रत्यक्ष और परोक्ष दोनों प्रकार के पदार्थ बनते हैं। शब्द, परोपदेश या आगम-ग्रन्थ के माध्यम से अस्पृष्ट, अरसित, अघ्रात, अदृष्ट, अश्रुत, अननुभूत, मूर्त और अमूर्त सब पदार्थ जाने जाते हैं। यह श्रुत-ज्ञान है। श्रुत-ज्ञान केवल मानसिक होता है। कहना यह चाहिए कि मन का विषय सब पदार्थ हैं किन्तु यह नहीं कहा जाता, उसका भी एक अर्थ है। सब पदार्थ मन के ज्ञेय बनते हैं, किन्तु प्रत्यक्ष रूप से नहीं—श्रुत के माध्यम से बनते हैं, इसलिए मन का विषय श्रुत है।

श्रुतमनोविज्ञान इन्द्रिय-निमित्तक भी होता है और मनोनिमित्तक भी। इन्द्रिय के द्वारा शब्द का ग्रहण होता है, इसलिए इन्द्रिया उसका निमित्त बनती हैं। मन के द्वारा सामान्य पर्यालोचन होता है इसलिए वह भी उसका निमित्त

१ साध्यकारिका, २७।

२ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, २।११, पृ० ३२८।

है। इससे जेय अर्थ का बोध नहीं होता। वह इसके उत्तरवर्ती अवग्रह से होता है, इसलिए उसका नाम 'अर्थ-अवग्रह' है।

अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा—ये पाच इन्द्रिय और मन—इन छहों के होते हैं।

## इन्द्रिय और मन की सापेक्ष-निरपेक्ष वृत्ति

इन्द्रिय प्रतिनियत अर्थग्राही है।<sup>१</sup> पाच इन्द्रियो—स्पर्श, रस, घ्राण, चक्षु, श्रोत्र—के पाच विषय हैं—स्पर्श, रस, गन्ध, रूप, शब्द।<sup>२</sup> मन सर्वावग्राही है। वह इन पाचों अर्थों को जानता है। इसके सिवाय मन का मुख्य विषय श्रुत है।<sup>३</sup> 'पुस्तक' शब्द सुनते ही या पढ़ते ही मन को 'पुस्तक' वस्तु का ज्ञान हो जाता है। मन को शब्द-सस्पृष्ट वस्तु की उपलब्धि होती है। इन्द्रिय को पुस्तक देखने पर 'पुस्तक' वस्तु का ज्ञान होता है और 'पुस्तक' शब्द सुनने पर उस शब्द मात्र का ज्ञान होता है। किन्तु 'पुस्तक' शब्द का यह पुस्तक वाच्याय है—यह ज्ञान इन्द्रिय को नहीं होता। इन्द्रियो में मात्र विषय की उपलब्धि—अवग्रहण की शक्ति होती है, ईहा—गुण-दोष-विचारणा, परीक्षा या तर्क की शक्ति नहीं होती।<sup>४</sup> मन में ईहापोह शक्ति होती है।<sup>५</sup> इन्द्रिय मति और श्रुत—दोनों में वार्तमानिक बोध करती है, पाश्चवर्ती विषय को जानती है। मन मति-ज्ञान में भी ईहा के अन्वय-व्यतिरेकी धर्मों का परामश करते समय त्रैकालिक बन जाता है और श्रुत में त्रैकालिक होता ही है।<sup>६</sup>

## मन इन्द्रिय है या नहीं?

नैयायिक मन को इन्द्रिय से पृथक् मानते हैं।<sup>७</sup> साक्ष्य मन का इन्द्रिय में

१. जैन सिद्धान्त दीपिका, २।२७।

२. वही, २।२८, ३२।

३. वही, २।३३, तत्त्वाय सूत्र, २।२२।

४. नन्दी, सूत्र ६२—

जस्स ण नत्थि ईहा अपोहो भग्गणा गवसेणा,  
चिन्ता, वीमसा से ण असण्णित्ति लब्भइ।

५. नन्दी, सूत्र ६२—

जस्स ण अत्थि ईहा अपोहो भग्गणा  
गवसेणा चिन्ता वीमसा से ण सण्णोत्ति  
लब्भइ।

६. बृहत्कल्पभाष्य, १।१।

७. याय सूत्र, १।१२।

पचेन्द्रिय-गर्भज • • • •स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु, श्रोत्र, मन—अतीन्द्रिय  
ज्ञान—मूर्त पदार्थ का साक्षात् ज्ञान ।

पचेन्द्रिय-गर्भज मनुष्य पूर्व के अतिरिक्त पर-चित्त-ज्ञान और केवलज्ञान—  
चेतना की अनावृत-दशा ।

ज्ञानावरण का पूर्ण विलय (क्षय) होने पर चेतना निरुपाधिक हो जाती है ।  
उसका आशिक विलय (क्षयोपशम) होता है, तब उसमें अनन्त गुण तरतमभाव  
रहता है । उसके वर्गीकृत चार भेद हैं—मति, श्रुत, अवधि और मन पर्याय । इनमें  
भी अनन्तगुण तारतम्य होता है । एक व्यक्ति के मति-ज्ञान से दूसरे व्यक्ति का  
मति-ज्ञान अनन्तगुण हीन या अधिक हो जाता है ।<sup>१</sup> यही स्थिति शेष तीनों की है ।

निरुपाधिक चेतना की प्रवृत्ति—उपयोग सब विषयों पर निरन्तर होता  
रहता है । सोपाधिक चेतना (आशिक विलय से विकसित चेतना) की प्रवृत्ति—  
उपयोग निरन्तर नहीं रहता । जिस विषय पर जब ध्यान होता है—चेतना की  
विशेष प्रवृत्ति होती है, तभी उसका ज्ञान होता है । प्रवृत्ति छूटते ही उस विषय  
का ज्ञान छूट जाता है । निरुपाधिक चेतना की प्रवृत्ति सामग्री-निरपेक्ष होती है,  
इसलिए वह स्वतः प्रवृत्त होती है, उसकी विशेष प्रवृत्ति करनी नहीं पड़ती ।  
सोपाधिक चेतना सामग्री-सापेक्ष होती है, इसलिये वह सब विषयों को निरन्तर  
नहीं जानती, जिस पर विशेष प्रवृत्ति करती है, उसी को जानती है ।<sup>२</sup>

सोपाधिक चेतना के दो रूप—अवधि—मूर्त-पदार्थ-ज्ञान और मन -  
पर्याय—पर-चित्त-ज्ञान विशद और बाह्य-सामग्री-निरपेक्ष होते हैं, इसलिए ये  
अव्यक्त नहीं होते, क्रमिक नहीं होते और सशय-विपर्यय-दोष से मुक्त होते हैं ।

ऐन्द्रियक और मानसज्ञान (मति और श्रुत) बाह्य-सामग्री-सापेक्ष होते हैं,  
इसलिए ये अव्यक्त, क्रमिक और सशय-विपर्यय-दोष से युक्त भी होते हैं । इसका  
मुख्य कारण ज्ञानावरण का तीव्र सद्भाव ही है । ज्ञानावरण कर्म आत्मा पर  
छाया रहता है । चेतना का सीमित विकास—जानने की आशिक योग्यता  
(क्षायोपशमिक-भाव) होने पर भी जब तक आत्मा का व्यापार नहीं होता तब  
तक ज्ञानावरण उस पर पर्दा डाले रहता है । पुरुषार्थ चलता है, पर्दा दूर हो जाता  
है । पदार्थों की जानकारी मिलती है । पुरुषार्थ निवृत्त होता है, ज्ञानावरण फिर  
छा जाता है । उदाहरण के लिए समझिए—पानी पर शैवाल बिछा हुआ है ।  
कोई उसे दूर हटाता है, पानी प्रकट हो जाता है, उसे दूर करने का प्रयत्न बन्द  
होता है, तब वह फिर पानी पर छा जाता है ।<sup>३</sup> ज्ञानावरण का भी यही क्रम है ।

१ भगवती, ८।२, प्रज्ञापना, पद ५ ।

२ स्याद्वाद मजरी, पृ० १४८ ।

३ तत्त्वार्थ सूत्र २।८, बृहद्वृत्ति, पृ० १५१ ।

वनता है। श्रुत-मनोविज्ञान विशेष पर्यालोचनात्मक होता है—यह उन दोनों का कार्य है।

## (ए) काल की दृष्टि से

इन्द्रिया तिक वतमान अथ को जानती हैं। मन त्रैकालिक ज्ञान है। स्वरूप की दृष्टि से मन वर्तमान ही होता है। मन मन्यमान होता है—मनन के समय ही मन होता है।<sup>१</sup> मनन से पहले और पीछे मन नहीं होता। वस्तु-ज्ञान की दृष्टि से वह त्रैकालिक होता है। उसका मनन प्रार्तमानिक होता है, स्मरण अतीतकालिक, सशा उभयकालिक, कल्पना भविष्यकालिक, चिन्ता अभिनिवोध और शब्द-ज्ञान त्रैकालिक।

## विकास का तरतमभाव

प्राणिमात्र मे चेतना समान होती है, उसका विकास समान नहीं होता। ज्ञानावरण मन्द होता है, चेतना अधिक विकसित होती है। वह तीव्र होता है, चेतना का विकास स्वल्प हाता है। अनावरण दशा मे चेतना पूर्ण विकसित रहती है। ज्ञानावरण के उदय से चेतना का विकास ढक जाता है किन्तु वह पूर्णतया आवृत कभी नहीं होती। उसका अल्पाश सदा अनावृत रहता है। यदि वह पूरी आवृत हो जाए तो फिर जीव और अजीव के विभाग का कोई आधार ही नहीं रहता।<sup>२</sup> वादल कितने ही गहरे क्यों न हो, सूर्य की प्रभा रहती है। उसका अल्पाश दिन और रात के विभाग का निमित्त बनता है। चेतना का न्यूनतम विकास एकेन्द्रिय जीवो मे होता है।<sup>३</sup> उनमे सिर्फ एक स्पर्शन इन्द्रिय का ज्ञान होता है। स्त्यानद्धि-निद्रा—गाढतम नीद जैसी दशा उनमे हमेशा रहती है, इससे उनका ज्ञान अव्यक्त होता है। द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, पचेन्द्रिय-सम्पूच्छिम और पचेन्द्रिय-गर्भज मे क्रमश ज्ञान की मात्रा बढ़ती है।

द्वीन्द्रिय	स्पर्शन और रसन।
त्रीन्द्रिय	स्पर्शन, रसन और घ्राण।
चतुरिन्द्रिय	स्पर्शन, रसन, घ्राण और चक्षु।
पचेन्द्रिय-सम्पूच्छिम	स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र।

१ भगवती, १३।७ मणिज्जमाणे मणे।

२ नन्दी, सूत्र ७१—

सम्बजीघाणपि य ण अक्खरस्स अणतभागो निच्चुग्घादियो, जइ पुण सो वि आवरिज्जा तण जीवा अजीवत्त पावेज्जा।

३ दसवेआतिय, चूर्णि—

सम्बजहण्ण चित्त एगिदिघाण।

४. ससीम ज्ञान का कारण चैतन्य का आवरण है ही ।

इन्द्रिय और मन का विभाग-क्रम तथा प्राप्ति-क्रम

ज्ञान का आवरण हटता है, तब लब्धि होती है<sup>१</sup>, वीर्य का अन्तराय दूर होता है, तब उपयोग होता है ।<sup>२</sup> ये दो ज्ञानेन्द्रिय और ज्ञान-मन के विभाग हैं—आत्मिक चेतना के विकास-अंश हैं ।

इन्द्रिय के दो विभाग और हैं, निर्वृत्ति—आकार-रचना और उपकरण—विषय-ग्रहण-शक्ति । ये दोनों ज्ञान की सहायक इन्द्रिय—पौद्गलिक इन्द्रिय के विभाग हैं—शरीर के अंश हैं । इन चारों के समुदाय का नाम इन्द्रिय है । चारों में से एक अंश भी विकृत हो तो ज्ञान नहीं होता । ज्ञान का अर्थ-ग्राहक अंश उपयोग है ।<sup>३</sup> उपयोग (ज्ञान की प्रवृत्ति) उतना ही हो सकता है, जितनी लब्धि (चेतना की योग्यता) होती है । लब्धि होने पर भी उपकरण न हो तो विषय का ग्रहण नहीं हो सकता । उपकरण निर्वृत्ति के बिना काम नहीं कर सकता । इसलिए ज्ञान के समय इनका विभाग-क्रम इस प्रकार बनता है—निर्वृत्ति, उपकरण, लब्धि और उपयोग ।

इनका प्राप्ति-क्रम इससे भिन्न है । उसका रूप इस प्रकार बनता है—लब्धि, निर्वृत्ति, उपकरण और उपयोग ।<sup>४</sup> अमुक प्राणी में इतनी इन्द्रियां बनती

(ख) न्यायालोक पत्र १७७—

चेतनास्वरूपत्वेऽनवरत जानानेनैव भवितव्यं जीवनं, कुतो वा पूर्वोपलब्ध्याथविषयविस्मरणम् ?

ज्ञानस्योपलब्धिरूपत्वेन व्यक्ततेत्यात्मनापि व्यक्तबोधेन भवितव्यं, नाव्यक्तबोधेन ।

निश्चयकत्वेन ज्ञानस्य न कदाचित् सशयोद्भवः स्यात् ।

ज्ञानस्य च निरवधिर्व्यतिरेकविषयग्रहणमापद्येत इति चेत् ? नैव, कर्मवशवर्तित्वेनात्मनस्तज्ज्ञानस्य च विचित्रत्वात् । तथाहि

कमनिगडनियन्त्रितोयमात्मा

चलस्वभावो नानार्थेषु परिणममानः कृकलासवद् अव्यवस्थितोद्भ्रान्तमनाश्च कथमेकस्मिन्नर्थे चिरमुपयोगवान् । निसर्गत एवोत्कर्षादुपयोगकालस्यान्तर्मुहूर्तमानत्वाच्च । समुन्नतधना-धनघनपटलाभिभूतमूर्तेर्भास्वतः प्रकाशस्वरूपत्वेऽपि अस्पष्ट-प्रकाशोद्भववच्च ।

१ जैनतर्कभाषा, २।१८, पृ० १६७ ।

२. लघीयस्त्रयी, ५ ।

३ जैन सिद्धान्त दीपिका, २।२-५ ।

४. वही, २।३१ ।

ज्ञान-विकास की तरतमता के आधार पर कुछ प्रश्न उपस्थित होते हैं—

१ आत्मा चैतन्यमय है, इसलिए उसमें विस्मृति नहीं होनी चाहिए, फिर विस्मृति क्यों ?

२ ज्ञान का स्वभाव है ज्ञेय को जानना, फिर अव्यक्त बोध क्यों ?

३ ज्ञान का स्वभाव है पदार्थ का निश्चय करना, फिर सशय, भ्रम आदि क्यों ?

४ ज्ञान असीम है, इसलिए उससे अपरिमित पदार्थों का ग्रहण होना चाहिए, फिर यह सीमित क्यों ?

इनका सामुदायिक समाधान यह है—

इन विचित्र स्थितियों के कारण कर्म-पुद्गल है। ये विचित्रताएँ कर्म-पुद्गल-प्रभावित चेतना में होती हैं।

क्रमिक समाधान इस प्रकार है—

१ आवृत चैतन्य अस्थिर स्वभाव वाला होता है, पदार्थों को क्रमपूर्वक जानता है, इसलिए वह अव्यवस्थित और उद्भ्रान्त होता है। और इसीलिए एक पदार्थ में चिरकाल तक उसकी प्रवृत्ति नहीं होती। अन्तर्-मुहूर्त से अधिक एक विषय में प्रवृत्ति नहीं होती। प्रस्तुत विषय में ज्ञान की प्रवृत्ति रुकती है, दूसरे में प्रारम्भ होती है, तब पूर्व-ज्ञात अथ की विस्मृति हो जाती है, वह सस्कार-रूप बन जाता है।

२ सूर्य का स्वभाव है पदार्थों को प्रकाशमान करना। किन्तु मेघाच्छन्न सूर्य उन्हें स्पष्टतया प्रकाशित नहीं करता। यही स्थिति चैतन्य की है। कर्म-पुद्गलों से आवृत चैतन्य पदार्थों को व्यक्तरूप में नहीं जान पाता। अव्यक्तता का मात्राभेद आवरण के तरतमभाव पर निर्भर है।

३ चेतना आवृत होती है और ज्ञान की सहायक-सामग्री दोषपूर्ण होती है तब सशय, भ्रम आदि होते हैं।<sup>१</sup>

१ प्रज्ञापना, पद १८।

२ (क) भगवती जोड, ३।६।६८ गाथा ५१-५४—

दिशामूढ अवलोक्य रे, पूरब ने जाणै पछिम ।  
उदय भाव ए जोय रे, पिण क्षयोपशम भाव नहि ॥  
हे चक्षु मे रोग रे, बे चन्दा देखे प्रमुख ।  
त छै रोग प्रयोग रे, तिम विपरीतज जाणवो ॥  
चक्षु रोग मिट जाय रे, वहा पछै दखै तिका।  
ए बेहु जुदा कहाय रे, रोग अने वलि नेत्र ए ॥  
उदयभाव छै रोग रे, चक्षु क्षयोपशम भाव छै  
ए बेहु जुदा प्रयोग रे, तिण विघ ए पण जाणवो ॥

३ अस जीव दोनो से युक्त होते है ।

४ अजीव मे दोनो नही होते ।

एकेन्द्रिय से मनस्क पञ्चेन्द्रिय तक के जीव शारीरिक वेदना का अनुभव करते हैं। उनमे मन नहीं होता, इसलिए मानसिक वेदना उनके नही होती।<sup>१</sup> ज्ञान के मति, श्रुत आदि पाच प्रकार हैं, जो पहले बताये जा चुके हैं। ज्ञान ज्ञानावरण के विलय से होता है। ज्ञान की दृष्टि से जीव विज्ञ कहलाता है। सज्ञा दस या सोलह हैं। वे कर्मों के सन्निपात—सम्मिश्रण से बनती हैं। इनमे कई सज्ञाएँ ज्ञानात्मक भी हैं, फिर भी वे प्रवृत्ति-सवलित हैं, इसलिए शुद्ध ज्ञान-रूप नही हैं।

सज्ञाएँ

१ आहार	६ मान
२ भय	७ माया
३ मैथुन	८ लोभ
४ परिग्रह	९ ओष
५ क्रोध	१० लोक

सज्ञा की दृष्टि से जीव 'वेद' कहलाता है।<sup>२</sup> इनके अतिरिक्त तीन मज्ञाएँ और है<sup>३</sup>—

- १ हेतुवादोपदेशिकी
- २ दीर्घकालिकी
- ३ सम्यग्-दृष्टि

ये तीनों ज्ञानात्मक हैं। सज्ञा का स्वरूप समझने से पहले कर्म का कार्य समझना उपयोगी होगा। सज्ञाएँ आत्मा और मन की प्रवृत्तियाँ हैं। वे कर्म द्वारा प्रभावित होती हैं। कर्म आठ हैं। उन सब मे 'मोह' प्रधान है। उसके दो कार्य हैं—तत्त्व-दृष्टि या श्रद्धा को विकृत करना और चरित्र को विकृत करना। दृष्टि को विकृत बनाने वाले पुद्गल 'दृष्टि-मोह' और चरित्र को विकृत बनाने वाले पुद्गल 'चारित्र्य मोह' कहलाते है। चारित्र्य-मोह के द्वारा प्राणी मे विविध मनो-वृत्तियाँ बनती है, जैसे — भय, घृणा, हसी, सुख, कामना, सग्रह, भगडालूपन, भोगामक्ति, यौन-सम्बन्ध आदि-आदि। आज का मनोविज्ञान इन्हे स्वाभाविक मनोवृत्तियाँ कहता है।

१ प्रज्ञापना, पद ३५—

एनिद्रियविगलिद्रिया सरोरवेयण वेयति, नो माणस वेयण वेयति ।

२ भगवती, २०।१।

३ नन्दी, सूत्र ६१।

हैं, न्यूनाधिक नहीं बनती, इसका नियामक इनका प्राप्ति-क्रम है। इसमें लब्धि की मुख्यता है। जिस प्राणी में जितनी इन्द्रियो की लब्धि होती है, उसके उतनी ही इन्द्रियो के आकार, उपकरण और उपयोग होते हैं।

हम जब एक वस्तु का ज्ञान करते हैं तब दूसरी का नहीं करते—हमारा ज्ञान में यह विप्लव नहीं होता। इसका नियामक विभाग-क्रम है। इसमें उपयोग की मुख्यता है। उपयोग निर्वृत्ति आदि निरपेक्ष नहीं होता किन्तु इन तीनों के होने पर भी उपयोग के बिना ज्ञान नहीं हो सकता। उपयोग ज्ञानावरण के विलय की योग्यता और वीर्य-विकास—दोनों के संयोग से बनता है। इसलिए एक वस्तु को जानते समय दूसरी वस्तुओं को जानने की शक्ति होने पर भी उनका ज्ञान इसलिए नहीं होता कि वीर्य-शक्ति हमारी ज्ञान-शक्ति को ज्ञायमान वस्तु की ओर ही प्रवृत्त करती है।<sup>१</sup>

इन्द्रिय-प्राप्ति की दृष्टि से प्राणी पांच भागों में विभक्त होते हैं—एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और पञ्चेन्द्रिय। किन्तु इन्द्रिय ज्ञान-उपयोग की दृष्टि से सब प्राणी एकेन्द्रिय ही होते हैं। एक साथ एक ही इन्द्रिय का व्यापार हो सकता है। एक इन्द्रिय का व्यापार भी स्व-विषय के किसी विशेष अंश पर ही हो सकता है, सर्वांशत नहीं।<sup>२</sup>

## उपयोग

उपयोग दो प्रकार का होता है—सविज्ञान और अनुभव।

वस्तु की उपलब्धि (ज्ञान) को 'सविज्ञान' और सुख-दुःख के संवेदन को 'अनुभव' कहा जाता है।<sup>३</sup>

१ कई जीव ज्ञान-युक्त होते हैं, वेदना-युक्त नहीं, जैसे—मुक्त आत्माएँ।

२ कई जीव ज्ञान (स्पष्ट ज्ञान)-युक्त नहीं होते, वेदना-युक्त होते हैं, जैसे—एकेन्द्रिय जीव।

१ स्याद्वादमञ्जरी १७, पृ० १७३।

२ तत्त्वाथसूत्र, २।१६ भाष्यानुसारिणी टीका, पृ० १६६।

यदा शब्दापयोगवृत्तिरात्मा भवति तदा न शेषकरण-व्यापार स्वल्पाप्ययत्न कान्तद्विष्टाभ्यस्तविषयकलापात्। अर्थान्तरूपयोगे हि प्राच्यमुपयोगबलमाश्रित्यते कमणा, शब्दशब्दोप्ययुक्तस्य शृङ्गशब्द-विज्ञानमस्तमिततन्निर्भास भवति, अतः क्रमेण उपयोग एकस्मिन्निषि इन्द्रियविषये, किमुत बहुविधविशेषभाजीन्द्रियान्तरे, तस्मादेकेन्द्रियेण सर्वस्मिन्नोपयुक्त सर्वं प्राण्युपयोग प्रति एकेन्द्रियो भवति।

३ तत्त्वाथ सूत्र २।१६, भाष्यानुसारिणी टीका, पृ० १६८—

उपयोगस्तु द्विविधा चेतना सविज्ञानलक्षणा अनुभवलक्षणा च। तत्र घटाद्युपलब्धि सविज्ञानलक्षणा, सुख-दुःखादि संवेदनानुभवलक्षणा, एतदुभयमुपयोगग्रहणाद् गृह्यते।



इसी प्रकार क्रोध, मान, माया और लोभ—ये सभी वृत्तियाँ मोह से बनती हैं। वीतराग-आत्मा में ये वृत्तियाँ नहीं होती। ये आत्मा के सहज-गुण नहीं किन्तु मोह के योग से होने वाले विकार हैं।

## ओघ-सज्ञा

अनुकरण की प्रवृत्ति अथवा अव्यक्त चेतना या सामान्य उपयोग, जैसे—लताएँ वृक्ष पर चढ़ती हैं, यह वृक्षारोहण का ज्ञान 'ओघ-सज्ञा' है।<sup>१</sup>

## लोक-सज्ञा

लौकिक कल्पनाएँ अथवा व्यक्त चेतना या विशेष उपयोग।

आचाराग निर्युक्ति में चौदह प्रकार की सज्ञाओं का उल्लेख मिलता है—

१ आहार-सज्ञा	६ मोह-सज्ञा	११ लोभ-सज्ञा
२ भय-सज्ञा	७ विचिकित्सा-सज्ञा	१२ शोक-सज्ञा
३ परिग्रह-सज्ञा	८ क्रोध-सज्ञा	१३ लोक-सज्ञा
४ मैथुन-सज्ञा	९ मान-सज्ञा	१४ धर्म-सज्ञा <sup>२</sup>
५ सुख-दुःख-सज्ञा	१० माया-सज्ञा	

ये सज्ञाएँ एकेन्द्रिय जीवों से लेकर समनस्क पंचेन्द्रिय तक के सभी जीवों में होती हैं।

सवेदन दो प्रकार का होता है—इन्द्रिय-सवेदन और आवेग। इन्द्रिय-सवेदन दो प्रकार का होता है—

१ सात-सवेदन **	सुखानुभूति
२ असात-सवेदन	दुःखानुभूति <sup>३</sup>

आवेग दो प्रकार का होता है—कपाय और नो-कपाय।<sup>४</sup>

## कपाय

इसका अर्थ है—आत्मा को रगने वाली वृत्तियाँ—क्रोध, मान, माया,

१ तत्त्वार्थ सूत्र १।१४, भाष्यानुसारिणी टीका, पृ० ७६—

ओघ-ज्ञानम्—ओघ सामान्यम् अग्रविभक्त्यर्थम् यत्र न स्पर्शनादीनीन्द्रियाणि तानि मनोनिमित्तमाश्रयन्ते, केवल मत्यावरणीयक्षयोपशम एव तस्य ज्ञानस्योत्पत्ती निमित्तम्, यथा वल्ल्यादीना निम्बादौ अभिसर्पणज्ञान न स्पर्शननिमित्त, न मनोनिमित्तमिति तस्मात् तत्र मत्यज्ञानावरणक्षयोपशम एव केवल निमित्तीक्रियते ओघज्ञानस्य।

२ आचारागनिर्युक्ति गाथा, ३५।

३ प्रज्ञापना, पद ३६।

४. वही, पद २३।

तीन एषणाएँ—(१) मैं जीवित रहूँ, (२) धन बढ़े, (३) परिवार बढ़े और तीन प्रधान मनोवृत्तियाँ—(१) सुख की इच्छा, (२) किसी वस्तु को पसंद करना या उससे घृणा करना, (३) विजयाकांक्षा अथवा नया काम करने की भावना। ये सभी चारित्र्य-मोह द्वारा सृष्ट होते हैं। चारित्र्य-मोह परिस्थितियों द्वारा उत्तेजित हो अथवा परिस्थितियों से उत्तेजित हुए बिना ही प्राणियों में भावना या अन्तःक्षोभ पैदा करता है, जैसे—क्रोध, मान, माया, लोभ आदि। मोह के सिवाय शेष कर्म आत्म-शक्तियों को आवृत करते हैं, विकृत नहीं।

### आहार-सज्ञा

खाने की अभिलाषा वेदनीय और मोहनीय कर्म के उदय से उत्पन्न होती है। यह मूल कारण है। इसको उत्तेजित करने वाले तीन गौण कारण और हैं—

- १ रिक्त-कोष्ठता।
- २ आहार के दर्शन आदि से उत्पन्न मति।
- ३ आहार-सम्बन्धी चिन्तन।

### भय-सज्ञा

भय की वृत्ति मोह-कर्म के उदय से बनती है।

भय की उत्तेजना के तीन कारण ये हैं—

- १ हीन-सत्त्वता।
- २ भय के दर्शन आदि से उत्पन्न मति।
- ३ भय-सम्बन्धी चिन्तन।

### मैथुन-सज्ञा

मैथुन की वृत्ति मोह-कर्म के उदय से बनती है।

मैथुन की उत्तेजना के तीन कारण ये हैं—

- १ मास और रक्त का उपचय।
- २ मैथुन-सम्बन्धी चर्चा के श्रवण आदि से उत्पन्न मति।
- ३ मैथुन-सम्बन्धी चिन्तन।

### परिग्रह-सज्ञा

परिग्रह की वृत्ति मोह-कर्म के उदय से बनती है।

परिग्रह की उत्तेजना के तीन कारण ये हैं—

- १ अविमुक्तता।
- २ परिग्रह-सम्बन्धी चर्चा के श्रवण आदि से उत्पन्न मति।
- ३ परिग्रह-सम्बन्धी चिन्तन।

उम्र के बच्चों के निमित्त बनाये गए प्रश्नों का सही उत्तर दे सकता है तो उसकी बौद्धिक उम्र छह वर्ष की मानी जाएगी। इसके प्रतिकूल सात वर्ष की उम्र वाला बच्चा नौ वर्ष के बच्चों के लिए बनाये गए प्रश्नों का उत्तर दे सके तो उसकी बौद्धिक उम्र अवश्य ही नौ वर्ष की आकी जाएगी।

## मानसिक योग्यता के तत्त्व

मानसिक योग्यता या क्रियात्मक मन के चार तत्त्व हैं—

- १ बुद्धि<sup>१</sup>—इन्द्रिय और अर्थ के सहारे होनेवाला मानसिक ज्ञान।
- २ उत्साह—कार्यक्षमता की योग्यता में बाधा डालनेवाले कर्म पुद्गल के विलय से उत्पन्न सामर्थ्य।
- ३ उद्योग—क्रियाशीलता।
- ४ भावना—पर-प्रभावित दशा।

बुद्धि का कार्य है विचार करना, सोचना, समझना, कल्पना करना, स्मृति, पहचान, नये विचारों का उत्पादन, अनुमान करना आदि-आदि।

उत्साह का कार्य है—आवेश, स्फूर्ति या सामर्थ्य उत्पन्न करना।

उद्योग का कार्य है—सामर्थ्य का कार्यरूप में परिणमन।

भावना का कार्य है—तन्मयता उत्पन्न करना।

## चेतना की विभिन्न प्रवृत्तियाँ

चेतना का मूल स्रोत आत्मा है। उसकी सर्वमान्य दो प्रवृत्तियाँ हैं—इन्द्रिय और मन। इन्द्रिय ज्ञान वार्तमानिक और अनालोचनात्मक होता है इसलिए उसकी प्रवृत्तियाँ बहुमुखी नहीं होती। मनस् का ज्ञान ऐकालिक और आलोचनात्मक होता है इसलिए उसकी अनेक अवस्थाएँ बनती हैं—

सकल्प—बाह्य पदार्थों में ममकार।

विकल्प—हर्ष-विपाद का परिणाम—मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ आदि।

निदान—सुख के लिए उत्कट अभिलाषा या प्रार्थना।

स्मृति—दृष्ट, श्रुत और अनुभूत विषयों की याद।

१ इन्द्रियार्थाश्रया बुद्धि - ज्ञान त्वागमपूर्वकम्।

सदनुष्ठानवर्चतद् - असमोहोऽभिधीयते ॥

रत्नोपलम्भतज्ज्ञान, तत् प्राप्त्यादि यथाक्रमम्।

इहोदाहरण साधु, ज्ञेय बुध्यादिसिद्धये ॥

रत्नोपलम्भ—इन्द्रिय और अर्थ के सहारे उत्पन्न होने वाली बुद्धि, जैसे—यह रत्न है।

रत्न-ज्ञान—आगम वर्णित रत्न के लक्षणों का ज्ञान।

रत्न-प्राप्ति—सम्यक् रूप में उसे ग्रहण करना।

- १ ग्रहण-शक्ति
- २ विमर्श-शक्ति
- ३ निर्णय-शक्ति
- ४ धारणा-शक्ति<sup>१</sup>
- ५ स्मृति-शक्ति
- ६ विश्लेषण-शक्ति
- ७ कल्पना-शक्ति ।<sup>२</sup>

मन का शारीरिक ज्ञान-तन्तु के केन्द्रों के साथ निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध है। ज्ञान-तन्तु प्रौढ़ नहीं बनते, तब तक बौद्धिक विकास पूरा नहीं होता। जैसे शक्ति-प्रयोग के लिए शारीरिक विकास अपेक्षित होता है, वैसे ही बौद्धिक विकास के लिए ज्ञान-तन्तुओं की प्रौढ़ता अपेक्षित होती है। बौद्धिक विकास सोलह वर्ष तक पूरा हो जाता है। बाद में साधारणतया बौद्धिक विकास नहीं होता, केवल जानकारी बढ़ती है।

बुद्धि-शक्ति सबकी समान नहीं होती। उसमें विचित्र न्यूनाधिक्य होता है। विचित्रता का कारण अपना-अपना आवरण-विलय होता है। सब विचित्रताएँ बतायी नहीं जा सकतीं। उसके वर्गीकृत रूप बारह हैं, जो प्रत्येक बुद्धि-शक्ति के साथ सम्बन्ध रखते हैं—

१ बहु-ग्रहण	७ निश्चित-ग्रहण
२ अल्प-ग्रहण	८ अनिश्चित-ग्रहण
३ बहुविध-ग्रहण	९ सदिग्ध-ग्रहण
४ अल्पविध-ग्रहण	१० असदिग्ध-ग्रहण
५ क्षिप्र-ग्रहण	११ ध्रुव-ग्रहण
६ चिर-ग्रहण	१२ अध्रुव-ग्रहण

इसी प्रकार विमर्श, निर्णय आदि के भी ये रूप बनते हैं। अवस्था के साथ बुद्धि का सम्बन्ध नहीं है। बूढ़, युवा और बालक—ये भेद अवस्थाकृत हैं, बुद्धिकृत नहीं। जैसा कि आचार्य जिनसेन ने लिखा है<sup>३</sup>—

वर्षीयासो यवीयास, इति भेदो वयस्कृतः ।

न बोधवृद्धिर्वाधिक्ये, न यून्यपचयोविष्य ॥

तुलना—फ्रेंच मनोवैज्ञानिक आल्फ्रेड बीने की बुद्धि माप की प्रणाली के अनुसार सात वर्ष का बच्चा जो बीस से एक तक गिनने में असमर्थ है, छह वर्ष की

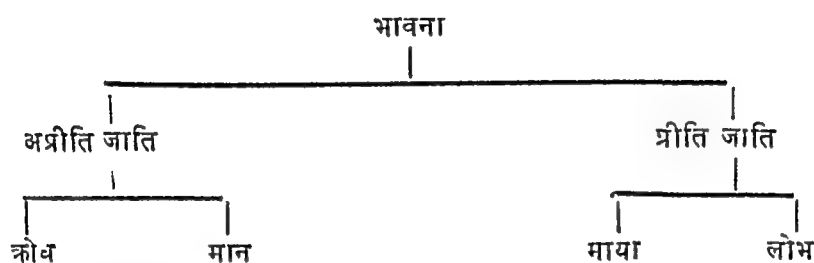
१. तत्त्वार्थसूत्र, १।१५ ।

२. वही, १।१३ ।

३. महापुराण, १८।११८ ।

स्वप्न अर्ध-निद्रित दशा में आता है।<sup>१</sup> यह नींद का परिणाम नहीं किन्तु इसे नींद के साहचर्य की आवश्यकता होती है। जागृत दशा में जैसे वस्तु अनुसारी ज्ञान और कल्पना दोनों होते हैं, वैसे ही स्वप्न-दशा में भी अतीत की स्मृति, भविष्य की सत्-कल्पना और असत्-कल्पना—ये सब होते हैं। स्वप्न-विज्ञान मानसिक ही होता है।

## भावना



भावना की दो जातियाँ हैं—अप्रीति और प्रीति।

अप्रीति के दो भेद हैं—क्रोध और मान।

प्रीति के दो भेद हैं—माया और लोभ।

अप्रीति जाति की सामान्य दृष्टि से क्रोध और मान द्वेष है। प्रीति जाति की सामान्य दृष्टि से माया और लोभ राग है।

व्यवहार की दृष्टि से क्रोध और मान द्वेष है। दूसरे को हानि पहुँचाने के लिए माया का प्रयोग होता है, वह भी द्वेष है। लोभ मूर्च्छात्मक है, इसलिए वह राग है।

ऋजुसूत्र की दृष्टि से क्रोध अप्रीतिरूप है, इसलिए द्वेष है। मान, माया और लोभ कदाचित् राग और कदाचित् द्वेष होते हैं। मान अहंकारोपयोगात्मक होता है, अपने बहुमान की भावना होती है, तब वह प्रीति की कोटि में जाकर राग बन जाता है और पर-गुण-द्वेषोपयोगात्मक होता है तब अप्रीति की कोटि में जा वही द्वेष बन जाता है। दूसरे को हानि पहुँचाने के लिए माया और लोभ प्रयुक्त होते हैं, तब वे अप्रीति-रूप बन द्वेष की कोटि में चले जाते हैं। अपने धन, शरीर आदि की सुरक्षा या पोषण के लिए प्रयुक्त होते हैं, तब वे मूर्च्छात्मक होने के कारण

१ भगवती, १६-६

— सुतेण भते ! सुविण पासति, जागरे सुविण पासति, सुत्त-जागरे सुविण पासति ?

भोयमा ! नो सुत्ते सुविण पासई, नो जागरे सुविण पासई, सुत्त-जागरे सुविण पासई।

जाति-स्मृति—पूर्व-जन्म की याद ।

प्रत्यभिज्ञा—पहचान ।

कल्पना—तर्क, अनुमान, भावना, कपाय, स्वप्न ।

श्रद्धान—मानसिक रुचि ।

लेण्या—मानसिक परिणाम ।

ध्यान—मानसिक एकाग्रता, आदि-आदि ।

इनमें स्मृति, जाति-स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान—ये विशुद्ध ज्ञान की दशाएँ हैं । शेष दशाएँ कर्म के उदय या विलय से उत्पन्न होती हैं । सकल्प, विकल्प, निदान, कपाय और स्वप्न—ये मोह-प्रभावित चेतना के चिन्तन हैं । भावना, श्रद्धान, लेण्या और ध्यान—ये मोह-प्रभावित चेतना में उत्पन्न होते हैं तब असत् और मोह-शून्य चेतना में उत्पन्न होते हैं तब सत् बन जाते हैं ।

### स्वप्न-विज्ञान

फ्राँयड के अनुसार स्वप्न मन में की हुई इच्छाओं के परिणाम हैं । जैन-दृष्टि के अनुसार स्वप्न मोह-कर्म और पूर्व-संस्कार के उद्बोध के परिणाम हैं । वे यथार्थ और अयथार्थ दोनों प्रकार के होते हैं ।<sup>१</sup> वे समाधि और असमाधि—इन दोनों के निमित्त बनते हैं ।<sup>२</sup> किन्तु वे मोह प्रभावित चैतन्य-दशा में ही उत्पन्न होते हैं अन्यथा नहीं ।<sup>३</sup>

स्वप्न-ज्ञान का विषय पहले दृष्ट, श्रुत, अनुभूत वस्तु ही होती है ।

#### १ (क) भगवती, १६/६

सवुडे भते । सुविण पासइ, असवुडे सुविण पासइ, सवुडासवुडे सुविण पासइ ?

गायमा । सवुडे वि सुविण पासइ, असवुडे वि सुविण पासइ, सवुडा-सवुडे वि सुविण पासइ । सवुडे सुविण पासति अहातच्च पासति । असवुडे सुविण पासति तहा वा त होज्जा, अन्नहा वा त होज्ज । सवुडा-सवुडे सुविण पासति एव चेव ।

#### (ख) दशाश्रुतस्कध, ५

सुमिण दसणे वा से असमुप्पण्ण-पुब्बे समुप्पज्जेज्जा अहातच्च सुमिण पासित्तए ।

#### २ भगवती, १६-६

कतिविह्ण भते । सुविणदसणे पण्णत्ते ?

गायमा । पचविहे सुविणदसणे पण्णत्ते—तज्जहा—अहातच्चे पयाणे, चित्ता सुविणे, तच्चिवरीए, अवत्तदसणे ।

#### ३ भगवती, १६/६, जयाचायकृत जोड़ ।

हमारे कार्य विचारो के अनुरूप और विचार चारित्र्य को विकृत बनाने वाले पुद्गलो के प्रभाव और अप्रभाव के अनुरूप बनते हैं। कर्म-पुद्गल हमारे कार्यों और विचारो को भीतर से प्रभावित करते हैं, तब बाहरी पुद्गल उनके सहयोगी बनते हैं। ये विविध रंग वाले होते हैं। कृष्ण, नील और कापोत—इन तीन रंगो वाले पुद्गल विचारो की अशुद्धि के निमित्त बनते हैं। तेजस्, पद्म और श्वेत—ये तीन पुद्गल विचारो की शुद्धि में सहयोग देते हैं। पहले वर्ग के रंग विचारो की अशुद्धि के कारण बनते हैं, यह प्रधान बात नहीं है किन्तु चारित्र्य-मोह-प्रभावित विचारो के सहयोगी जो बनते हैं, वे कृष्ण, नील और कापोत रंग के पुद्गल ही होते हैं—प्रधान बात यह है। यही बात दूसरे वर्ग के रंगो के लिए है।

## ध्यान

मन या वृत्तियो के केन्द्रीकरण की भी दो स्थितिया होती है—विभावोन्मुख और स्वभावोन्मुख।

(क) प्रिय वस्तु का वियोग होने पर फिर उसके सयोग के लिए—

(ख) अप्रिय वस्तु का सयोग होने पर उसके वियोग के लिए—जो एकाग्रता होती है, वह व्यक्ति को आर्त्त—दुःखी बनाती है।

(ग) विषय-वासना की सामग्री के संरक्षण के लिए—

(घ) हिंसा के लिए—

(ङ) असत्य के लिए—

(च) चौर्य के लिए—

—होने वाली एकाग्रता व्यक्ति को क्रूर बनाती है—इसलिए मन का यह केन्द्रीकरण विभावोन्मुख है।

(क) सत्यासत्य विवेक के लिए—

(ख) दोष-मुक्ति के लिए—

(ग) कर्म-मुक्ति के लिए—

—होने वाली एकाग्रता व्यक्ति को आत्मनिष्ठ बनाती है—इसलिए वह स्वभावोन्मुख है।

राग बन जाते हैं ।

शाब्दिक दृष्टि से दो ही वृत्तियाँ हैं—लोभ या राग और क्रोध या द्वेष ।

मान और माया जब स्वहित-उपयोगात्मक होते हैं, तब मूर्च्छात्मक होने से लोभ और लोभ होने से राग बन जाते हैं । वे परोपघात-उपयोगात्मक होते हैं, तब घृणात्मक होने से क्रोध और क्रोध होने से द्वेष बन जाते हैं ।<sup>१</sup>

यह वैभाविक या मोह-प्रभावित भावना का रूप है । मोहशून्य या स्वाभाविक भावना के सोलह प्रकार हैं—

- १ अनित्य-चिन्तन
- २ अशरण-चिन्तन
- ३ भव-चिन्तन
- ४ एकत्व-चिन्तन
- ५ अन्यत्व-चिन्तन
- ६ अशौच-चिन्तन
- ७ आस्रव-चिन्तन
- ८ सवर-चिन्तन
- ९ निर्जरा-चिन्तन
- १० धर्म-चिन्तन
- ११ लोक-व्यवस्था-चिन्तन
- १२ बोधि-दुर्लभता-चिन्तन
- १३ मैत्री-चिन्तन
- १४ प्रमोद-चिन्तन
- १५ कारुण्य-चिन्तन
- १६ माध्यस्थ्य-चिन्तन ।<sup>२</sup>

## श्रद्धा

श्रद्धा को विकृत करने वाले कम-पुद्गल चेतना को प्रभावित करते हैं, तब तात्त्विक धारणाएँ मिथ्या बन जाती हैं । असत्य का आग्रह या आग्रह के बिना भी असत्य की धारणाएँ जो बनती हैं वे सहज ही नहीं होती । केवल वातावरण से वे नहीं बनती । उनका मूल कारण श्रद्धा-मोहक पुद्गल है । जिसकी चेतना इन पुद्गलों से प्रभावित नहीं होती, उनमें असत्य का आग्रह नहीं होता । यह म्यिति नैसर्गिक और शिक्षा-लभ्य—दोनों प्रकार की होती है ।

१ आवश्यक, मलयगिरीया वृत्ति पत्र ४६६, ५०० ।

२ शान्तसुधारक १।७ ।



५

प्रमाण-मीमांसा



## न्याय और न्यायशास्त्र

मीमांसा की व्यवस्थित पद्धति अथवा प्रमाण की मीमांसा का नाम न्याय—तर्क-विद्या है।

न्याय का शाब्दिक अर्थ है—‘प्राप्ति’<sup>१</sup> और पारिभाषिक अर्थ है—‘युक्ति के द्वारा पदार्थ—प्रमेय—वस्तु की परीक्षा करना।’<sup>२</sup> एक वस्तु के बारे में अनेक विरोधी विचार सामने आते हैं, तब उनके बलाबल का निर्णय करने के लिए जो विचार किया जाता है, उसका नाम परीक्षा है।<sup>३</sup>

‘क’ के बारे में इन्द्र का विचार सही है और चन्द्र का विचार गलत है, यह निर्णय देनेवाले के पास एक पुष्ट आधार होना चाहिए, अन्यथा उसके निर्णय का कोई मूल्य नहीं हो सकता। ‘इन्द्र’ के विचार को सही मानने का आधार यह हो सकता है कि उसकी युक्ति (प्रमाण) में साध्य-साधन की स्थिति अनुकूल हो, दोनों (साध्य-साधन) में विरोध न हो। ‘इन्द्र’ की युक्ति के अनुसार ‘क’ एक अक्षर (साध्य) है क्योंकि उसके दो टुकड़े नहीं हो सकते।

‘चन्द्र’ के मतानुसार ‘ए’ भी अक्षर है, क्योंकि वह वर्णमाला का एक अंग

१ न्याय शब्द के अर्थ—

(क) नियमयुक्त व्यवहार—न्यायामय आदि प्रयोग इसी अर्थ में होते हैं।

(ख) प्रसिद्ध दृष्टान्त के साथ दिखाया जानेवाला सादृश्य, जैसे—देहली-दीपक-न्याय।

(ग) अथ की प्राप्ति या सिद्धि।

न्यायशास्त्र में ‘न्याय’ शब्द का तृतीय अर्थ ग्राह्य है।

२ मिश्रन्यायकणिका, १।१।

३ न्यायदीपिका, पृ० ८

विरुद्धनानायुक्तिप्रावल्यदौर्बल्यावधारणाय प्रवर्तमानो विचार परीक्षा।



जैसे—द्रव्य गुण-पर्यायवान् होता है । जीव मे ज्ञान, गुण और सुख-दुःख आदि पर्याय मिलते हैं, इसलिए वह द्रव्य है ।

२ मातृकानुयोग—सत् का विचार—

जैसे—द्रव्य उत्पाद, व्यय और ध्रुव्य युक्त होने के कारण सत् होता है । जीव-स्वरूप की दृष्टि मे ध्रुव होते हुए भी पर्याय की दृष्टि से उत्पाद-व्यय-धर्म वाला है इसलिए वह सत् है ।

३ एकार्थिकानुयोग—एक अर्थवाले शब्दों का विचार—

जैसे—जीव, प्राणी, भूत, सत्त्व आदि-आदि जीव के पर्यायवाची नाम हैं ।

४ करणानुयोग—साधन का विचार, साधकतम पदार्थ की मीमांसा—

जैसे—जीव, काल, स्वभाव, नियति, कर्म और पुरुषार्थ पाकर कार्य मे प्रवृत्त होता है ।

५ अपितानपितानुयोग—मुख्य और गौण का विचार, भेदाभेद-विवक्षा—

जैसे—जीव अभेद-दृष्टि से जीव मात्र है और भेद-दृष्टि की अपेक्षा वह दो प्रकार का है—बद्ध और मुक्त । बद्ध के दो भेद हैं—स्थावर और त्रस ।

६ भाविताभावितानुयोग—अन्य से प्रभावित और अप्रभावित विचार—

जैसे—जीव की अजीव द्रव्य या पुद्गल द्रव्य-प्रभावित अशुद्ध दशाएँ, पुद्गल-मुक्त स्थितियाँ—शुद्ध दशाएँ ।

७ बाह्याबाह्यानुयोग—सादृश्य और विसादृश्य का विचार—

जैसे—सचेतन जीव अचेतन आकाश से बाह्य (विसदृश) है और आकाश की भाँति जीव अमूर्त है, इसलिए वह आकाश से अबाह्य (सदृश) है ।

८ शाश्वताशाश्वतानुयोग—नित्यानित्य विचार—

जैसे—द्रव्य की दृष्टि से जीव अनादि-निधन है, पर्याय की दृष्टि से वह नए-नए पर्यायो मे जाता है ।

९ तथाज्ञानानुयोग—सम्यग्दृष्टि जीव का विचार ।

१० अतथाज्ञानानुयोग—असम्यग्दृष्टि जीव का विचार ।<sup>१</sup>

एक विषय पर अनेक विचारकों की अनेक मान्यताएँ, अनेक निगमन—निष्कर्ष होते हैं । जैसे—आत्मा के बारे मे—

अक्रियावादी-नास्तिक—आत्मा नहीं है ।

क्रियावादी—आस्तिक दर्शनो मे—

१. जैन—आत्मा चेतनावान्, देह-परिमाण, परिणामी—नित्यानित्य, शुभ-अशुभ कर्म-कर्त्ता, फल-भोक्ता और अनन्त है ।

है। 'चन्द्र' का मत गलत है, क्योंकि इसमें साध्य-साधन की सगति नहीं है। 'ए' वर्ण-माला का अग है, फिर भी अक्षर नहीं है। वह 'अ + इ' के संयोग से बनता है, इसलिए संयोगज वर्ण है।

न्याय-पद्धति की शिक्षा देनेवाला शास्त्र 'न्यायशास्त्र' कहलाता है। इसके मुख्य अंग चार हैं—

- १ तत्त्व की मीमांसा करनेवाला—प्रमाता (आत्मा)
- २ मीमांसा का मानदण्ड—प्रमाण (यथार्थ-ज्ञान)
- ३ जिसकी मीमांसा की जाए—प्रमेय (पदार्थ)
- ४ मीमांसा का फल—प्रमिति (हेय-उपादेय-मध्यस्थ-बुद्धि)

## न्यायशास्त्र की उपयोगिता

प्राणि मात्र में अनन्त चैतन्य होता है। यह सत्तागत समानता है। विकास की अपेक्षा उसमें तारतम्य भी अनन्त होता है। सबसे अधिक विकासशील प्राणी मनुष्य है। वह उपयुक्त सामग्री मिलने पर चैतन्य-विकास की चरमसीमा-केवलज्ञान तक पहुँच सकता है। इससे पहली दशाओं में भी उसे बुद्धि-परिष्कार के अनेक अवसर मिलते हैं।

मनुष्य-जाति में स्पष्ट अर्थ-बोधक भाषा और लिपि-संकेत—ये दो ऐसी विशेषताएँ हैं, जिनके द्वारा उसके विचारों का स्थिरीकरण और विनिमय होता है।

स्थिरीकरण का परिणाम है साहित्य और विनिमय का परिणाम है आलोचना।

जैसे-जैसे मानवीय ज्ञान-विज्ञान की परम्परा आगे बढ़ती है, वैसे-वैसे साहित्य अनेक दिशागामी बनता चला जाता है।

जैन वाङ्मय में साहित्य की शाखाएँ चार हैं—

१ चरणकरणानुयोग—आचार-मीमांसा, उपयोगितावाद या कर्तव्यवाद। यह आध्यात्मिक पद्धति है।

२ धर्मकथानुयोग—आत्म-उद्बोधनशिक्षा, रूपक वृष्टान्त और उपदेश।

३ गणितानुयोग—गणितशिक्षा।

४ द्रव्यानुयोग—अस्तित्ववाद या वास्तविकतावाद।

तर्क-मीमांसा और वस्तु-स्वरूप-शास्त्र आदि का समावेश इसमें होता है। यह दार्शनिक पद्धति है। यह दस प्रकार का है—

१ द्रव्यानुयोग—द्रव्य का विचार—

ऋषभनाथ से जुड़ता है। भारतीय साहित्य में भगवान् ऋषभनाथ के अस्तित्व-साधक प्रमाण प्रचुर मात्रा में मिलते हैं।<sup>१</sup> जैन-साहित्य में जो तत्त्ववाद हमें आज मिलता है, वह अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीर की उपदेश-गाथाओं से सम्बद्ध है। फिर भी हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि जैन सूत्र भगवान् ऋषभनाथ और भगवान् महावीर के तत्त्ववाद की मौलिक एकता का समर्थन करते हैं।<sup>२</sup> जैन दर्शन का नामकरण भी इसी का पोषक है। इसका किसी व्यक्ति के नाम से सम्बन्ध नहीं। अविच्छिन्न परम्परा के रूप में यह चलता आ रहा है।

‘निर्ग्रन्थ प्रवचन’, ‘अर्हत् दर्शन’, ‘जैन दर्शन’—इस प्रकार नाम क्रम बदलने पर भी सभी नाम गुणात्मक रहे, किसी व्यक्ति-विशेष से नहीं जुड़े। निर्ग्रन्थ, अर्हत् और जिन—ये नाम सभी तीर्थंकरों के हैं, किसी एक तीर्थंकर के नहीं। इसलिए परम्परा की दृष्टि से जैन तत्त्ववाद प्रागैतिहासिक और तद्विषयक उपलब्ध साहित्य की अपेक्षा वह भगवान् महावीर का उपदेश है। इस दृष्टि से उपलब्ध जैन न्याय के उद्गम का समय विक्रम पूर्व पाचवीं शताब्दी है। बादरायण ने ब्रह्मसूत्र (२।२।३३) में स्याद्वाद में विरोध दिखाने का प्रयत्न किया है। बादरायण का समय विक्रम की तीसरी शताब्दी है। इससे भी जैन न्याय-परम्परा की प्राचीनता सिद्ध होती है। जैन आगम-सूत्रों में स्थान-स्थान पर न्याय के प्राणभूत अंगों का उल्लेख मिलता है। उनके आधार पर जैन-विचार-पद्धति की रूपरेखा और मौलिकता सहज समझी जा सकती है।

## जैन न्याय की मौलिकता

‘जैन न्याय मौलिक है’ इसे समझने के लिए हमें ‘जैन आगमों में तर्क’ का क्या

- १ (क) अहो मुच वृषभ यज्ञियान विराजन्त प्रथममध्वराणाम्॥ अपा न पातमश्विना हुवेधिय इन्द्रियेण इन्द्रिय दत्तमोज ।

—अथर्व० का० १६।४२।४

अर्थात्—सम्पूर्ण पापों से मुक्त तथा अहिंसक वृत्तियों के प्रथम राजा आदित्यस्वरूप श्री ऋषभदेव का मैं आह्वान करता हूँ। वे मुझे बुद्धि एवं इन्द्रियों के साथ बल प्रदान करें।

(ख) भागवत स्कन्ध ५, श्लो० ३।६।

(ग) इति ह स्म सकलवेदलोकदेवब्राह्मणगवा परमागुरोर्भगवत ऋषभाक्ष्यस्य विशुद्धचरित-मोरित पुंस समस्त दुश्चरितानि हरणम् ।

—भागवत स्कन्ध ५।२८

(घ) धम्म०—उसभ पवर वीर (४२२)

(ङ) जैन वाङ्मय—जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, आवश्यक, स्थानाङ्ग, समवायाङ्ग, कल्पसूत्र, त्रिपष्टिशलाकापुरूपचरित ।

- २ नन्दी, सूत्र १२६

इच्छेइय दुवालसग गणिपिहग न कयाइ नासी, न कयाइ न भवइ, न कयाइ न भविस्सइ, भूवि च, भवइ य, भविस्सइ य, धुवे, नियए, सासए, अक्खए, अब्बए, अवट्ठिए, निच्चे ।

२ बोद्ध—क्षणिक चेतनाप्रवाह के अतिरिक्त आत्मा और कुछ नहीं है।

३ तैयारिह-वर्षेपिह—आत्मा कूटस्थ-नित्य, अपरिणामी, अनेक और व्यापक है।

४ साध्य—आत्मा अकर्ता, निष्क्रिय, भोक्ता, बहु और व्यापक है।

यह वास्तविक निष्कर्ष की परीक्षा के लिए बुद्धि में परिष्कार चाहिए। इस बौद्धिक परिष्कार का साधन न्यायशास्त्र है। यह बुद्धि को अर्थसिद्धि के योग्य बनाता है। फलितार्थ में बुद्धि का अर्थसिद्धि के योग्य बनाना, यही न्यायशास्त्र की उपयोगिता है।

### अर्थ-सिद्धि के तीन रूप

उद्देश्य से कार्य का आरम्भ होता है और सिद्धि से अन्त। उद्देश्य और सिद्धि एक ही क्रिया के दो पहलू हैं। उद्देश्य की सिद्धि के लिए क्रिया चलती है और उसकी सिद्धि होने पर क्रिया रुक जाती है। प्रत्येक सिद्धि (निवृत्तिक्रिया) के साथ निर्माण, प्राप्ति या निषेध—इन तीनों में से एक अर्थ अवश्य जुड़ा रहता है, इसलिए अर्थसिद्धि के तीन रूप बनते हैं।

१ असत् का प्रादुर्भाव (निर्माण)—मिट्टी से घड़े का निर्माण। मिट्टी के ढेर में पहले जो घड़ा नहीं था, वह वाद में बना, यह असत् का प्रादुर्भाव है। अर्थ की सिद्धि है—एक 'घड़ा' नामक वस्तु की उत्पत्ति।

२ सत् वस्तु की प्राप्ति—प्यास लग रही है। पानी पीने की इच्छा है। पानी मिल जाना, यह सत् वस्तु की प्राप्ति है।

३ भावज्ञप्ति—वस्तु के स्वरूप का निषेध। यह सत् पदार्थ की निश्चित जानकारी या बौद्धिक प्राप्ति है।

इनमें (१) असत् की उत्पत्ति और (२) सत् की प्राप्ति से न्यायशास्त्र का साक्षात् सम्बन्ध नहीं है। न्यायशास्त्र का क्षेत्र सत् के स्वरूप की निश्चिति है।<sup>१</sup> परस्परकारण के रूप में इष्ट-वस्तु की प्राप्ति भी प्रमाण का फल माना जा सकता है।<sup>१</sup>

### जैन न्याय का उद्गम और विकास

जैन तत्त्ववाद प्रागैतिहासिक है। इसका सम्बन्ध युग के आदि-पुरुष भगवान्

१ भिक्षु-न्यायकणिका, १।३।

२ वही, १।३।

३ प्रमेयकमलमासण्ड, पृ० ५

सिद्धिरसत् प्रादुर्भावोऽभिलषितप्राप्तिर्भावज्ञप्तिश्च । तत्र ज्ञापकप्रकरणेऽसत् प्रादुर्भावलक्षणा सिद्धिर्नेह गृह्यते ।



को 'अपरीक्ष्य दृष्ट' कहा गया है।<sup>१</sup> "सत्-असत् की परीक्षा किये बिना अपने दर्शन की श्लाघा और दूसरे दर्शन की गद्दी कर स्वयं को विद्वान् समझनेवाले ससार से मुक्ति नहीं पाते।"<sup>२</sup> इसलिए जैन परीक्षा-पद्धति का यह प्रधान पाठ रहा है कि "स्व-पक्ष-सिद्धि और पर-पक्ष की असिद्धि करते समय आत्म-समाधि वाले मुनि को 'बहुगुण प्रकल्प' के सिद्धान्त को नहीं भूलना चाहिए। प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त, उपनय और निगमन अथवा मध्यस्थ वचन—ये बहु गुण का सर्जन करने वाले हैं। वादकाल में अथवा साधारण वार्तालाप में मुनि ऐसे हेतु आदि का प्रयोग करे, जिससे विरोध न बढ़े, हिंसा न बढ़े।"<sup>३</sup>

वादकाल में हिंसा से बचाव करते हुए भी मुनि तत्त्व-परीक्षा के लिए प्रस्तुत रहते, तब उन्हें प्रमाण-मीमांसा की अपेक्षा होती, यह स्वयं गम्य होता है।

जैन-साहित्य दो भागों में विभक्त है—आगम और ग्रन्थ।

आगम के दो विभाग हैं—अग और अग-अतिरिक्त।

अग स्वतः प्रमाण है। अग-अतिरिक्त साहित्य वही प्रमाण होता है जो अग-साहित्य का विसवादी नहीं होता।

केवली, अवधिज्ञानी, मन पर्यवज्ञानी, चतुर्दशपूर्वधर, दशपूर्वधर और नव-पूर्वधर (दसवें पूर्व की तीसरी आचार-वस्तु सहित) ये आगम कहलाते हैं।<sup>४</sup> उपचार से इनकी रचना को भी 'आगम' कहा जाता है।<sup>५</sup>

अन्य स्थविरो और आचार्यों की रचनाओं की सजा 'ग्रन्थ' है। इनकी प्रामाणिकता का आधार आगम की अविस्वादकता है।

अग-साहित्य की रचना भगवान् महावीर की उपस्थिति में हुई। भगवान् के निर्वाण के बाद इनका लघु-करण और कई आगमों का सकलन और संग्रहण हुआ। इनका अन्तिम स्थिर रूप विक्रम की पाचवीं शताब्दी से है।

आगम-साहित्य के आधार पर प्रमाण-शास्त्र की रूपरेखा इस प्रकार, वनती है—

१ प्रमेय—सत्।

१ सूयगढो, ७।१६।

२ वही, १।१।२।२३

सय-सय पससता, गरहता पर वयं ।

जे उ तत्य विउस्सति, ससारे ते विउस्सिया ॥

३ वही, १।३।३।१६।

४ (क) भगवती, ८।८ वृत्ति—

(ख) भगवती जोड, ढाल १४६।

५ प्रमाणनयतत्त्वरत्नावतारिका, ४।२ उपचारादाप्तवचन च ।

स्थान है'—इस पर दृष्टि डालनी होगी ।

कथा तीन प्रकार की होती है—

१ अर्थ-कथा

२ धर्म-कथा

३ काम-कथा

धर्म-कथा के चार भेद हैं । उनमें दूसरा भेद है—विशेषणी । इसका तात्पर्य है—धर्म-कथा करनेवाला मुनि—

१ अपने सिद्धान्त की स्थापना कर पर-सिद्धान्त का निराकरण करे ।

२ पर-सिद्धान्त का निराकरण कर अपने सिद्धान्त की स्थापना करे ।

३ पर-सिद्धान्त के सम्यग्वाद को बताकर उसके मिथ्यावाद को बताए ।

४ पर-सिद्धान्त के मिथ्यावाद को बताकर उसके सम्यग्वाद को बताए ।

तीन प्रकार की वक्तव्यता—

१ स्व-सिद्धान्त-वक्तव्यता ।

२ पर-सिद्धान्त-वक्तव्यता ।

३ उन दोनों की वक्तव्यता ।

स्व-सिद्धान्त की स्थापना और पर-सिद्धान्त का निराकरण वादविद्या में कुशल व्यक्ति ही कर सकता है ।

भगवान् महावीर के पास समृद्धवादी सम्पदा थी । चार सौ मुनि वादी थे ।<sup>१</sup>

नौ निपुण पुरुषों में वादी को निपुण (सूक्ष्मज्ञानी) माना गया है ।<sup>२</sup>

भगवान् महावीर ने आहरण (दृष्टान्त) और हेतु के प्रयोग में कुशल साधु को ही धर्म-कथा का अधिकारी बताया है ।<sup>३</sup>

इसके अतिरिक्त चार प्रकार के आहरण और उसके चार दोष, चार प्रकार के हेतु, छह प्रकार के विवाद, दस प्रकार के दोष, दस प्रकार के विशेष, आदेश (उपचार) आदि-आदि कथाज्ञों का प्रचुर मात्रा में निरूपण मिलता है ।

तर्क-पद्धति के विकीर्ण बीज जो मिलते हैं, उनका व्यवस्थित रूप क्या था, यह समझना सुलभ नहीं किन्तु इस पर से इतना निश्चित कहा जा सकता है कि जैन परम्परा के आगम-युग में भी परीक्षा का महत्वपूर्ण स्थान रहा है । कई तीर्थिक जीव-हिंसात्मक प्रवृत्तियों से 'सिद्धि' की प्राप्ति बताते हैं, उनके इस अभिमत

---

१ समवायो, प्र० २०।

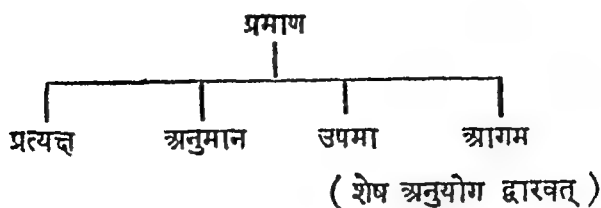
२ ठाण, २।२८

३ आपारो, १।६।५, पूर्णि पृ० २३७ नागाजुनीय पाठ

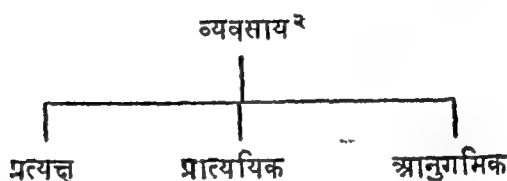
आहरणहउकुसले पमू धम्मस्स आघवित्तए ।

२ प्रमाण—यथार्थ ज्ञान या व्यवसाय ।

(भगवती के आधार पर प्रमाण-व्यवस्था) १



(स्थानाग सूत्र के आधार पर प्रमाण-व्यवस्था)



अथवा—( द्वितीय प्रकार )

ज्ञान दो प्रकार का होता है—१ प्रत्यक्ष, २ परोक्ष ।

प्रत्यक्ष के दो भेद—१ केवल-ज्ञान, २ नो-केवल-ज्ञान ।

केवल-ज्ञान के दो भेद—१ भवस्थ-केवल-ज्ञान, २ सिद्ध-केवल-ज्ञान ।

भवस्थ-केवल-ज्ञान के दो भेद—१ सयोगि-भवस्थ-केवल-ज्ञान ।

२ अयोगि-भवस्थ-केवल-ज्ञान ।

सयोगि-भवस्थ-केवल-ज्ञान के भेद—

१ प्रथम समय सयोगि-भवस्थ केवल-ज्ञान ।

२ अप्रथम समय सयोगि-भवस्थ-केवल-ज्ञान ।

अथवा—१ चरम समय सयोगि-भवस्थ केवल-ज्ञान ।

२ अचरम समय सयोगि-भवस्थ केवल-ज्ञान ।

अयोगि-भवस्थ केवल-ज्ञान के दो भेद—१ प्रथम समय अयोगि-भवस्थ-केवल-ज्ञान ।

१ भगवती, ५।३।

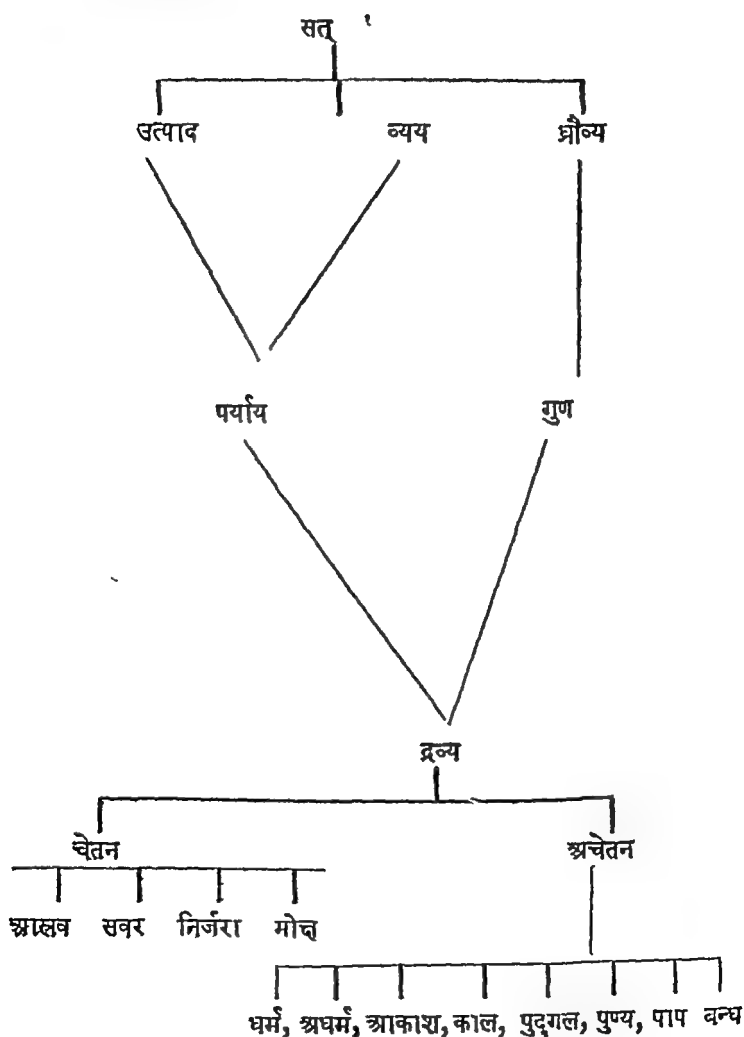
२ ठाण, ३।३।६५ वृत्ति ।

३ वही, २।८६-१०२

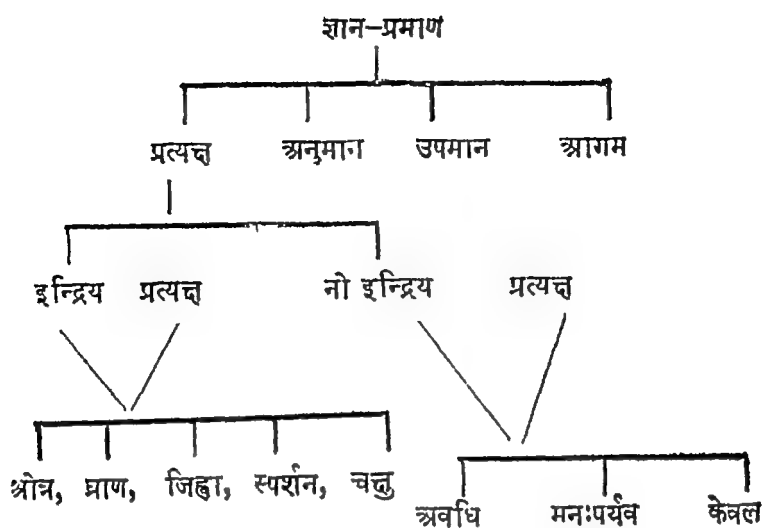
सत् के तीन रूप हैं—उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य। उत्पाद और व्यय की समष्टि—पर्याय।

ध्रौव्य—गुण।

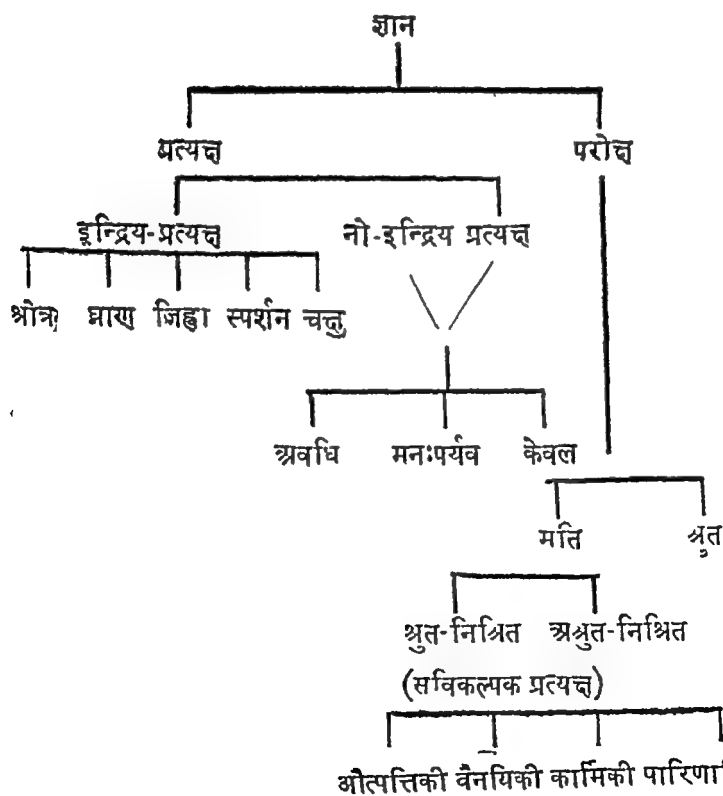
गुण और पर्याय की समष्टि—द्रव्य।



१ भगवती, ८।९ सद्ब्व वा।



(तन्दी सूत्र के आधार पर प्रमाण-व्यवस्था)



२ अग्रथम समय अयोगि-भवस्थ-  
केवल-ज्ञान ।

अथवा—१ चरम समय अयोगि-भवस्थ-  
केवल-ज्ञान ।

२ अचरम समय अयोगि-भवस्थ-  
केवल-ज्ञान ।

सिद्ध केवल-ज्ञान के दो भेद

१ अनन्तर-सिद्ध केवल-ज्ञान

२ परम्पर-सिद्ध केवल-ज्ञान

अनन्तर-सिद्ध केवल-ज्ञान के दो भेद

१ एकान्तर-सिद्ध केवल-ज्ञान

२ अनेकान्तर-सिद्ध-केवल-ज्ञान

परम्पर-सिद्ध केवल-ज्ञान के दो भेद

१ एक परम्पर-सिद्ध केवल-ज्ञान

२ अनेक परम्पर-सिद्ध केवल-ज्ञान

नो-केवल-ज्ञान के दो भेद

१ अवधि-ज्ञान

२ मन पर्यवज्ञान

अवधिज्ञान के दो भेद

१ भव-प्रात्ययिक

२ क्षायोपशमिक

मन पर्यव के दो भेद

१ ऋजुमति, २ विपुलमति

परोक्षज्ञान के दो भेद

१ आभिनिबोधिक ज्ञान

२ श्रुतज्ञान

आभिनिबोधिक ज्ञान के दो भेद

१ श्रुत-निश्चित, २ अश्रुत निश्चित

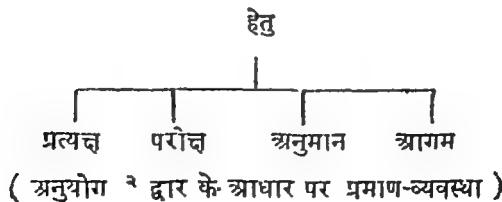
श्रुत-निश्चित के दो भेद

१ अर्थावग्रह, २ व्यजनावग्रह

अश्रुत-निश्चित के दो भेद

१ अर्थावग्रह, २ व्यजनावग्रह

अथवा—तृतीय प्रकार<sup>१</sup>



१ ठाण, ४।५०४।

२ अनुयोगद्वार, १४४।

- ३ विधि-साधक निषेध हेतु ।  
 ४ निषेध-साधक निषेध हेतु ।  
 द्वितीय प्रकार—

चार प्रकार के हेतु<sup>१</sup>—

- (क) यापक—समय-यापक हेतु । विशेषण-बहुल, जिसे प्रतिवादी शीघ्र न समझ सके ।  
 (ख) स्थापक—प्रसिद्ध-व्याप्तिक साध्य को शीघ्र स्थापित करनेवाला हेतु ।  
 (ग) व्यसक—प्रतिवादी को छल में डालनेवाला हेतु ।  
 (घ) लूषक व्यसक से प्राप्त आपत्ति को दूर करनेवाला हेतु ।

## आहरण

चार प्रकार के आहरण<sup>२</sup>—

- (क) अपाय—हेयधर्म का ज्ञापक दृष्टान्त ।  
 (ख) उपाय—ग्राह्य वस्तु के उपाय बतानेवाला दृष्टान्त ।  
 (ग) स्थापना कर्म—स्वाभिमत की स्थापना के लिए प्रयुक्त किया जानेवाला दृष्टान्त ।  
 (घ) प्रत्युत्पन्न-विनाशी—उत्पन्न दूषण का परिहार करने के लिए प्रयुक्त किया जानेवाला दृष्टान्त ।

## आहरण के दोष

चार प्रकार के आहरण-दोष<sup>३</sup>—

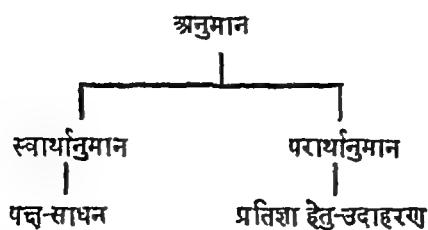
- (क) अधर्मयुक्त—अधर्मवृद्धि उत्पन्न करनेवाला दृष्टान्त ।  
 (ख) प्रतिलोम—अप्रसिद्धान्त का प्रतिवादक दृष्टान्त ।  
 अथवा—‘शठे शाठ्य समाचरेत्’—ऐसी प्रतिकूलता की शिक्षा देने-वाला दृष्टान्त ।  
 (ग) आत्मोपनीत—परमत में दोष दिखाने के लिए दृष्टान्त रखना जिससे स्वमत दूषित बन जाए ।  
 (घ) दुरूपनीत—दोषपूर्ण निगमन वाला दृष्टान्त ।

१ ठाण, ४।५०४

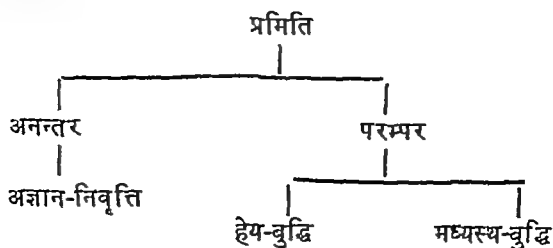
२ वही, ४।५००

३ वही, ४।५०२

## अनुमान का परिवार—



## ३ प्रमिति—प्रमाण फल—



४ प्रमाता—ज्ञाता—आत्मा ।

५ विचार-पद्धति—अनेकान्त-दृष्टि—

प्रमेय का यथार्थ स्वरूप समझने के लिए सत्-असत्, नित्य-अनित्य, सामान्य-विशेष, निर्वचनीय-अनिर्वचनीय आदि विरोधी धर्म-युगलो का एक ही वस्तु में अपेक्षाभेद से स्वीकार ।

६ वाक्य-प्रयोग—स्याद्वाद और सद्वाद—

(क) स्याद्वाद—अखण्ड वस्तु का अपेक्षा-दृष्टि से एक धर्म को मुख्य और शेष सब धर्मों को उसके अन्तर्हित कर प्रतिपादन करनेवाला वाक्य 'प्रमाण वाक्य' है । इसके तीन रूप हैं—स्यात्-अस्ति, स्यात्-नास्ति और स्यात्-अवक्तव्य ।

(ख) सद्वाद—वस्तु के एक धर्म का प्रतिपादन करनेवाला वाक्य 'नय-वाक्य' है । इसके सात भेद हैं—१ नैगम, २ सग्रह, ३ व्यवहार, ४ ऋजुसूत्र, ५ शब्द, ६ समभिरूढ, ७ एवम्भूत ।

## हेतु

चार प्रकार के हेतु

१ विधि-साधक विधि हेतु ।

२ निषेध-साधक विधि हेतु ।



४. प्रतिलोमन—सर्व-सामर्थ्य-दशा में विवादाध्यक्ष अथवा प्रतिवादी को प्रतिकूल बनाकर वाद करना ।
५. ससेवन—अध्यक्ष को प्रसन्न रख वाद करना ।
६. मिश्रीकरण या भेदन—निर्णयदाताओं में अपने समर्थको को मिश्रित करके अथवा उन्हें (निर्णयदाताओं को) प्रतिवादी का विरोधी बनाकर वाद करना ।

## प्रमाण-व्यवस्था का आगमिक आधार

### १ प्रमेय—

प्रमेय अनन्त-धर्मात्मक होता है। इसका आधार यह है कि वस्तु में अनन्त-पर्यव होते हैं ।

### २ प्रमाण—

प्रमाण की परिभाषा है—व्यवसायी ज्ञान का यथार्थ-ज्ञान । इनमें पहली का आधार स्थानाग का 'व्यवसाय' शब्द है। दूसरी का आधार ज्ञान और प्रमाण का पृथक्-पृथक् निर्देशन है। ज्ञान यथार्थ और अयथार्थ दोनों प्रकार का होता है, इसलिए ज्ञान सामान्य के निरूपण में ज्ञान पांच बतलाए हैं ।<sup>१</sup>

प्रमाण यथार्थ ज्ञान ही होता है। इसलिए यथार्थ ज्ञान के निरूपण में वे दो बत जाते हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष ।

### ३ अनुमान का परिवार—

अनुयोगद्वार के अनुसार श्रुतज्ञान परार्थ और शेष सब ज्ञान स्वार्थ हैं। इस दृष्टि से सभी प्रमाण जो ज्ञानात्मक हैं वे स्वार्थ हैं और जो वचनात्मक हैं वे परार्थ हैं। इसी के आधार पर आचार्य सिद्धसेन<sup>२</sup>, वादिदेव सूरि प्रत्यक्ष को परार्थ मानते हैं ।<sup>३</sup>

अनुमान, आगम आदि की स्वार्थ-परार्थ रूप द्विविधता का यही आधार है ।

### ४ प्रमिति—

प्रमाण का साक्षात् फल है—अज्ञान-निवृत्ति और व्यवहित फल है—हेयबुद्धि

१ भगवती, ८।२।

२ न्यायावतार, ११ वृत्ति

प्रत्यक्षेणानुमानेन, प्रसिद्धार्थप्रकाशनात् ।

परस्य तदुपायत्वात्, परार्थत्वं द्वयोरपि ॥

अनुमानप्रतीत प्रत्यायन्नेव वचनमिति—अग्निरक्ष धूमात् ।

प्रत्यक्षप्रतीत पुनर्दर्शयन्नेतावद् वक्ति—पश्य राजा गच्छति ।

३ प्रमाणनयतत्त्वरत्नावतारिका, ३।२६, २७ ।

## वाद के दोष<sup>१</sup>

- १ तज्जात-दोष—वादकाल में आचरण आदि का दोष बताना अथवा प्रति-वादी से क्षुब्ध होकर मौन हो जाना ।
- २ मतिभग-दोष—तत्त्व की विस्मृति हो जाना ।
- ३ प्रशास्तृ-दोष—सभानायक या सभ्य की ओर से होनेवाला प्रमाद ।
- ४ परिहरण-दोष—अपने दर्शन की मर्यादा या लोक-रूढ़ि के अनुसार अनासेव्य का आसेवन करना अथवा आसेव्य का आसेवन नहीं करना अथवा वादी द्वारा उपन्यस्त हेतु का सम्यक् प्रतिकार न करना ।
- ५ स्वलक्षण-दोष—अव्याप्ति, अतिव्याप्ति, असम्भव ।
- ६ कारण-दोष—कारण ज्ञात न होने पर पदार्थ को अहेतुक मान लेना ।
- ७ हेतु-दोष—असिद्ध, विरुद्ध, अनैकान्तिक ।
- ८ सक्रामण-दोष—प्रस्तुत प्रमेय में अप्रस्तुत प्रमेय का समावेश करना अथवा परमत जिस तत्त्व को स्वीकार नहीं करता उसे उसका मान्य तत्त्व बतलाना ।
- ९ निग्रह-दोष—छल आदि से निगूहीत हो जाना ।
- १० वस्तु-दोष (पक्ष-दोष)
  - १ प्रत्यक्ष-निराकृत—शब्द अश्रावण है ।
  - २ अनुमान-निराकृत—शब्द नित्य है ।
  - ३ प्रतीति-निराकृत—शशी अचन्द्र है ।
  - ४ स्व-वचन-निराकृत—मैं कहता हूँ वह मिथ्या है ।
  - ५ लोकरूढ़ि-निराकृत—मनुष्य की खोपड़ी पवित्र है ।

## विवाद<sup>२</sup>

- १ अपसरण—अवसर-लाभ के लिए येन केन-प्रकारेण समय बिताना ।
- २ उत्सुकीकरण—अवसर मिलने पर उत्सुक हो जय के लिए वाद करना ।
- ३ अनुलोमन—विवादाध्यक्ष को 'साम' आदि नीति के द्वारा अनुकूल बनाकर अथवा कुछ समय के लिए प्रतिवादी का पक्ष स्वीकार कर उसे अनुकूल बनाकर वाद करना ।

१ ठाण, १०।६४

२ वही, ६।१११

### प्रमाण का लक्षण

यथार्थ ज्ञान प्रमाण है। ज्ञान और प्रमाण का व्याप्य-व्यापक सम्बन्ध है। ज्ञान व्यापक है और प्रमाण व्याप्य। ज्ञान यथार्थ और अयथार्थ दोनों प्रकार का होता है। सम्यक् निर्णायक ज्ञान यथार्थ होता है और सशय-विपर्यय आदि ज्ञान अयथार्थ। प्रमाण सिर्फ यथार्थ-ज्ञान होता है। वस्तु का सशय आदि से रहित जो निश्चित ज्ञान होता है, वह प्रमाण है।

### ज्ञान की करणता

प्रमाण का सामान्य लक्षण है—‘प्रमाया करण प्रमाणम्’—प्रमा का करण ही प्रमाण है। ‘तद्वति तत्प्रकारानुभव प्रमा’—जो वस्तु जैसी है उसको वैसे ही जानना ‘प्रमा’ है। करण का अर्थ है साधकतम। एक अर्थ की सिद्धि में अनेक सहयोगी होते हैं किन्तु वे सब ‘करण’ नहीं कहलाते। फल की सिद्धि में जिसका व्यापार अव्यवहित (प्रकृत उपकारक) होता है वह ‘करण’ कहलाता है। कलम बनाने में हाथ और चाकू दोनों चलते हैं किन्तु करण चाकू ही होगा। कलम काटने का निकटतम सम्बन्ध चाकू से है, हाथ से उसके बाद। इसलिए हाथ साधक और चाकू साधकतम कहलाएगा।

प्रमाण के सामान्य लक्षण में किसी को आपत्ति नहीं है। विवाद का विषय ‘करण’ बनता है। बौद्ध सारूप्य और योग्यता को ‘करण’ मानते हैं।<sup>१</sup> नैयायिक

१ (क) यायविदु, १।१।१२०

(ख) बौद्ध (सौत्रान्तिक) दर्शन के अनुसार ज्ञानगत अर्थकार (अर्थ-ग्रहण) ही प्रामाण्य है, उसे सारूप्य भी कहा जाता है।

स्वसक्ति फल चात्र तद् रूपादर्थनिश्चय ।

विषयाकार एवास्य, प्रमाण तेन मीयते ॥

(प्रमाण समुच्चय, पृ० २४)

प्रमाण तु सारूप्य, योग्यता वा ।

(तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, १३-४४)

स्वभाव, नियति आदि सब दृष्टियों का समन्वय होता है, इसलिए यह सत्य का सीधा मार्ग है।

इसी प्रकार आचार्य समन्तभद्र ने अपनी प्रसिद्ध कृति 'आप्तमीमासा' में वीतराग को आप्त सिद्ध कर उनकी अनेकान्त वाणी से 'सत्' का यथाथ-ज्ञान होने का विजय-घोष किया। उन्होंने अस्ति, नास्ति, अस्ति-नास्ति और अवक्तव्य—इन चार भगों के द्वारा सदेकान्तवादी साख्य, असदेकान्तवादी माध्यमिक, सर्वथा उभयवादी वैशेषिक और अवाच्यैकान्तवादी बौद्ध के दुराग्रहवाद का बड़ी सफलता से निराकरण किया। भेद-एकान्त, अभेद-एकान्त आदि अनेक एकान्त पक्षों में दोष दिखाकर अनेकान्त की व्यापक सत्ता का पथ प्रशस्त कर दिया।

स्याद्वाद—सप्तभगो और नय की विशद योजना में इन दोनों आचार्यों की लेखनी का चमत्कार आज भी सर्व-सम्मत है।

### प्रमाण-व्यवस्था

आचार्य सिद्धसेन के 'न्यायावतार' में प्रत्यक्ष, परोक्ष, अनुमान और उसके अवयवों की चर्चा प्रमाण-शास्त्र की स्वतन्त्र रचना का द्वार खोल देती है। फिर भी उसकी आत्मा शैशवकालीन-सी लगती है। इसे यौवनश्री तक ले जाने का श्रेय दिगम्बर आचार्य अकलक को है। उनका समय विक्रम की आठवीं-नवीं शताब्दी है। उनके 'लघीयस्तय', 'न्यायविनिश्चय' और 'प्रमाण-संग्रह' में मिलने वाली प्रमाण-व्यवस्था पूर्ण विकसित है। उत्तरवर्ती श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों धाराओं में उसे स्थान मिला है। इसके बाद समय-समय पर अनेक आचार्यों द्वारा लाक्षणिक ग्रन्थ लिखे गए। दसवीं शताब्दी की रचना माणिक्यनदी का 'परीक्षा-मुखमण्डन', बारहवीं शताब्दी की रचना वादिदेवसूरि का 'प्रमाण नय तत्त्वालोक' और आचार्य हेमचन्द्र की 'प्रमाण-मीमासा', पन्द्रहवीं शताब्दी की रचना धर्मभूषण की 'न्यायदीपिका', अठारहवीं शताब्दी की रचना यशोविजयजी की 'जैन तर्कभाषा' बहुत प्रसिद्ध है। इनके अतिरिक्त बहुत सारे लाक्षणिक ग्रन्थ अभी तक अप्रसिद्ध भी पड़े हैं। इन लाक्षणिक ग्रन्थों के अतिरिक्त दार्शनिक चर्चा और प्रमाण के लक्षण की स्थापना और उत्थापना में जिनका योग है, वे भी प्रचुर मात्रा में हैं।

ज्ञान से होता है। ईश्वरीय ज्ञान के अतिरिक्त सब ज्ञान परप्रकाशित हैं, प्रमेय हैं। अचेतन ज्ञानवादी साध्य प्रकृति-पर्यायात्मक ज्ञान को अचेतन मानते हैं। उनकी दृष्टि में ज्ञान प्रकृति की पर्याय—विकार है, इसलिए वह अचेतन है।

उक्त परिभाषा में आया हुआ 'स्व-आभासि' शब्द इनके निराकरण की ओर संकेत करता है।

जैन-दृष्टि के अनुसार ज्ञान 'स्व-अवभासि' है। ज्ञान का स्वरूप ज्ञान है, यह जानने के लिए अर्थ-प्राकट्य (अर्थ-बोध) की अपेक्षा नहीं है।

१ ज्ञान प्रमेय ही नहीं, ईश्वर के ज्ञान की भांति प्रमाण भी है।

२ ज्ञान अचेतन नहीं—जड़ प्रकृति का विकार नहीं, आत्मा का गुण है।<sup>१</sup>

ज्ञानाद्वैतवादी बौद्ध ज्ञान को ही परमार्थ-सत् मानते हैं, बाह्य पदार्थ को नहीं।<sup>२</sup> इसका निराकरण करने के लिए 'पर आभासि' विशेषण जोड़ा गया।

जैन-दृष्टि के अनुसार ज्ञान की भांति बाह्य वस्तुओं की भी पारमार्थिक सत्ता है।<sup>३</sup>

विपर्यय आदि प्रमाण नहीं है, यह बतलाने के लिए 'वाधविर्जित' विशेषण है।

समूचा लक्षण तत्काल प्रचलित लक्षणों से जैन लक्षण का पृथक्करण करने के लिए है।

आचार्य अकलक ने प्रमाण के लक्षण में 'अनधिगतार्थग्राही' विशेषण लगाकर एक नई परम्परा शुरू कर दी।<sup>४</sup> इस पर बौद्ध आचार्य धर्मकीर्ति का प्रभाव पड़ा, ऐसा प्रतीत होता है। न्याय-वैशेषिक और मीमांसक 'धारावाहिक ज्ञान' (अधिगत ज्ञान—गृहीतग्राही ज्ञान) को प्रमाण मानने के पक्ष में थे और बौद्ध विपक्ष में। आचार्य अकलक ने बौद्ध दर्शन का साथ दिया। आचार्य अकलक का प्रतिविम्ब आचार्य माणिक्य नन्दी पर पड़ा। उन्होंने यह माना कि 'स्वापूर्वार्थ व्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाणम्'—स्व और अपूर्व अर्थ का निश्चय करनेवाला ज्ञान प्रमाण है। इसमें आचार्य अकलक के मत का 'अपूर्व' शब्द के द्वारा समर्थन किया।

वादिदेव सूरि ने 'स्वपरव्यवसायिज्ञान प्रमाणम्' इस सूत्र में माणिक्य नन्दी के 'अपूर्व' शब्द पर ध्यान नहीं दिया।

इस काल में दो धाराएँ चल पड़ी। दिगम्बर आचार्यों ने गृहीत-ग्राही धारा-वाही ज्ञान को प्रमाण नहीं माना। श्वेताम्बर आचार्य इसको प्रमाण मानते थे। दिगम्बर आचार्य विद्यानन्द ने इस प्रश्न को खड़ा करना उचित ही नहीं समझा।

१ स्याद्वादमजरी, श्लोक १५

२ देखिए—वसुबन्धुकृत, विधातिका

३ स्याद्वादमजरी, १६।

४ लघीयस्त्रयी, ६०।

सन्निकर्षं और ज्ञान इन दोनों को करण मानते हैं। इस दशा में जैन सिर्फ ज्ञान को ही करण मानते हैं।<sup>१</sup> सन्निकर्ष, योग्यता आदि अर्थ-बोध की सहायक सामग्री है। उसका निकट सम्बन्धी ज्ञान ही है और वही ज्ञान और ज्ञेय के बीच सम्बन्ध स्थापित करता है।

प्रमाण का फल होता है—अज्ञान-निवृत्ति, इष्ट-वस्तु का ग्रहण और अनिष्ट वस्तु का त्याग। यह सब प्रमाण को ज्ञान-स्वरूप माने बिना हो नहीं सकता। इसलिए अर्थ के सम्यक् अनुभव में 'करण' बनने का श्रेय ज्ञान को ही मिल सकता है।

## प्रमाण की परिभाषा का क्रमिक विकास

प्रामाणिक क्षेत्र में प्रमाण की अनेक धाराएँ बही, तब जैन आचार्यों को भी प्रमाण की स्वमन्तव्य-पोषक एक परिभाषा निश्चित करनी पड़ी। जैन विचार के अनुसार प्रमाण की आत्मा 'निर्णायक ज्ञान' है। जैसा कि आचार्य विद्यानन्द ने लिखा है—

‘तत्त्वार्थव्यवसायात्मज्ञान मानमितीयता।

लक्षणेन गतार्थत्वात्, व्यर्थमन्यद् विशेषणम्॥’<sup>२</sup>

पदार्थ का निश्चय करनेवाला ज्ञान 'प्रमाण' है। यह प्रमाण का लक्षण पर्याप्त है और सब विशेषण व्यर्थ हैं किन्तु फिर भी परिभाषा के पीछे जो कई विशेषण लगे उसके मुख्य तीन कारण हैं—

१ दूसरे के प्रमाण-लक्षण से अपने लक्षण का पृथक्करण।

२ दूसरे के लाक्षणिक दृष्टिकोण का निराकरण।

३ बाधा का निरसन।

आचार्य सिद्धसेन ने प्रमाण का लक्षण बतलाया है—‘प्रमाण स्वपराभासि ज्ञान बाधविवर्जितम्’<sup>३</sup>—स्व और पर को प्रकाशित करनेवाला अबाधित ज्ञान प्रमाण है। परोक्ष ज्ञानवादी मीमांसक ज्ञान को स्वप्रकाशित नहीं मानते। उनके मत से 'ज्ञान है'—इसका पता अर्थ-प्राकट्यात्मक अर्थापत्ति से लगता है। दूसरे शब्दों में, उनकी दृष्टि में ज्ञान अर्थज्ञानानुमेय है। अर्थ को हम जानते हैं—यह अर्थज्ञान (अर्थ-प्राकट्य) है। हम अर्थ को जानते हैं इससे पता चलता है कि अर्थ को जानने-वाला ज्ञान है। 'अर्थ की जानकारी के द्वारा ज्ञान की जानकारी होती है'—यह परोक्ष ज्ञानवाद है। 'ज्ञानान्तरवेद्य ज्ञानवादी नैयायिक-वैशेषिक ज्ञान को ज्ञानान्तरवेद्य मानते हैं। उनके मतानुसार प्रथम ज्ञान का प्रत्यक्ष एकात्म-समवायी दूसरे

१ न्यायभाष्य १।१।३

२ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, १।१०।७७

३ न्यायावसार, १।

४ मीमांसाश्लोकवार्तिक, १८४-१८७।

हो वह सत्य ज्ञान और तथ्य के साथ सगति न हो वह असत्य ज्ञान ।

अबाधितत्व, अप्रसिद्ध अर्थ-ख्यापन या अपूर्वअर्थप्रापण, अविसर्वादित्व या सर्वादीप्रवृत्ति, प्रवृत्तिसामर्थ्य या क्रियात्मक उपयोगिता—ये सत्य की कसौटिया हैं, जो भिन्न-भिन्न दार्शनिकों द्वारा स्वीकृत और निराकृत होती रही है ।

आचार्य विद्यानन्द अबाधितत्ववाधक प्रमाण के अभाव या कथनों के पारस्परिक सामंजस्य को प्रामाण्य का नियामक मानते हैं । सन्मति-टीकाकार आचार्य अभयदेव इसका निराकरण करते हैं ।<sup>१</sup> आचार्य अकलक बौद्ध और मीमांसक अप्रसिद्ध अर्थ-ख्यापन (अज्ञात अर्थ के ज्ञापन) को प्रामाण्य का नियामक मानते हैं ।<sup>२</sup> वादिदेव सूरि और आचार्य हेमचन्द्र इसका निराकरण करते हैं ।<sup>३</sup>

सर्वादीप्रवृत्ति और प्रवृत्तिसामर्थ्य—इन दोनों का व्यवहार सर्व-सम्मत है । किन्तु ये प्रामाण्य के मुख्य नियामक नहीं बन सकते । सर्वादक ज्ञान प्रमेयाव्यभिचारी ज्ञान की भांति व्यापक नहीं है । प्रत्येक निर्णय में तथ्य के साथ ज्ञान की सगति अपेक्षित होती है, वैसे सर्वादक ज्ञान प्रत्येक निर्णय में अपेक्षित नहीं होता । वह क्वचित् ही सत्य को प्रकाश में लाता है ।

प्रवृत्ति-सामर्थ्य अर्थ-सिद्धि का दूसरा रूप है । ज्ञान तब तक सत्य नहीं होता, जब तक वह फलदायक परिणामों द्वारा प्रामाणिक नहीं बन जाता । यह भी सार्वदिक सत्य नहीं है । इसके बिना भी तथ्य के साथ ज्ञान की सगति होती है । क्वचित् यह 'सत्य की कसौटी' बनता है, इसलिए यह अमान्य भी नहीं है ।

### प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पत्ति

प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पत्ति परत होती है । ज्ञानोत्पादक सामग्री में मिलनेवाले गुण और दोष क्रमशः प्रामाण्य और अप्रामाण्य के निमित्त बनते हैं । निर्विशेषण सामग्री से यदि ये दोनों उत्पन्न होते तो इन्हें स्वतः माना जाता किन्तु ऐसा होता नहीं । ये दोनों सविशेषण सामग्री से पैदा होते हैं, जैसे गुणवत्-सामग्री से प्रामाण्य और दोषवत्-सामग्री से अप्रामाण्य । अर्थ का परिच्छेद प्रमाण और अप्रमाण दोनों में होता है । किन्तु अप्रमाण (संशय-विपर्यय) में अर्थ-परिच्छेद यथार्थ नहीं होता और प्रमाण में वह यथार्थ होता है । अयथार्थ-परिच्छेद की भांति यथार्थ-परिच्छेद भी सहेतुक होता है । दोष मिट जाए, मात्र इससे यथार्थता नहीं आती । वह तब आती है, जब गुण उसके कारण बने । जो कारण

१ सन्मतिप्रकरण, पृ० ६१४ ।

२ तत्त्वार्थश्लोकवातिक, पृ० १७५ ।

३ प्रमाणमीमांसा

उन्होंने बड़ी उपेक्षा के साथ बताया कि—

‘गृहीतमगृहीत वा, स्वार्थं यदि व्यवस्यति ।

तन्न लोके न शास्त्रेषु, विजहाति प्रमाणताम् ॥’

स्व और पर का निश्चय करनेवाला ज्ञान प्रमाण है, चाहे वह गृहीतग्राही हो, चाहे अगृहीतग्राही ।

आचार्य हेमचन्द्र ने लक्षण-सूत्र का परिष्कार ही नहीं किया किन्तु एक ऐसी बात सुझाई, जो उनकी सूक्ष्म-दृष्टि की परिचायक है । उन्होंने कहा—‘ज्ञान स्व-प्रकाशी होता अवश्य है, फिर भी वह प्रमाण का लक्षण नहीं बनता ।’<sup>१</sup> कारण कि प्रमाण की भांति अप्रमाण—सशय विपर्यय ज्ञान भी स्वसविदित होता है । पूर्वाचार्यों ने ‘स्वनिर्णय को लक्षण में रखा है, वह परीक्षा के लिए है, इसलिए वहाँ कोई दोष नहीं आता’—यह लिखकर उन्होंने अपने पूर्वजों के प्रति अत्यन्त आदर सूचित किया है ।

आचार्य हेमचन्द्र की परिभाषा—‘सम्यगर्थनिर्णय प्रमाणम्’—अर्थ का सम्यक् निर्णय प्रमाण है । यह जैन-प्रमाण-लक्षण का अन्तिम परिष्कृत रूप है ।

आचार्य तुलसी ने ‘यथार्थज्ञान प्रमाणम्’—यथार्थ (सम्यक्) ज्ञान प्रमाण है,<sup>२</sup> इसमें अर्थ पद को भी नहीं रखा । ज्ञान के यथार्थ और अयथार्थ—ये दो रूप बाह्य पदार्थों के प्रति उसका व्यापार होता है, तब बनते हैं । इसलिए अर्थ के निर्णय का बोध ‘यथार्थ’ पद अपने आप करा देता है ।<sup>३</sup> यदि बाह्य अर्थ के प्रति ज्ञान का व्यापार नहीं होता तो लक्षण में यथार्थ-पद के प्रयोग की कोई आवश्यकता ही नहीं होती ।

### प्रामाण्य का नियामक तत्त्व

प्रमाण सत्य होता है, इसमें कोई द्वैत नहीं, फिर भी सत्य की कसौटी सबकी एक नहीं है । ज्ञान की सत्यता या प्रामाण्य के नियामक तत्त्व भिन्न-भिन्न माने जाते हैं । जैन-दृष्टि के अनुसार वह याथार्थ्य है । याथार्थ्य का अर्थ है—‘ज्ञान की तथ्य के साथ सगति’ ।<sup>४</sup> ज्ञान अपने प्रति सत्य ही होता है । प्रमेय के साथ उसकी सगति निश्चित नहीं होती, इसलिए उसके दो रूप बनते हैं—तथ्य के साथ सगति

१ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १।१०।७८

२ प्रमाणमीमांसा, १।३ ।

३ मिश्रन्यायकणिका, १।१० ।

४ प्रमाणनयतत्त्ववर्त्तावतारिका, १।१६

सर्व ज्ञान स्वापेक्षया प्रमाणमेव, न प्रमाणाभासम् ।

बहिर्यपेक्षया तु किञ्चित् प्रमाण, किञ्चित् प्रमाणाभासम् ।

५ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, पृ० १७५ ।



(ग्राह्यवस्तु) की अपेक्षा से है। ज्ञान के स्वरूप-ग्रहण की अपेक्षा उसका प्रामाण्य-निश्चय अपने आप होता है।

## अयथार्थ ज्ञान या समारोप

एक रस्सी के बारे में चार व्यक्तियों के ज्ञान के चार रूप हैं

पहला—यह रस्सी है—यथार्थ-ज्ञान।

दूसरा—यह साप है—विपर्यय।

तीसरा—यह रस्सी है या साप है ?—संशय।

चौथा—रस्सी को देखकर भी अन्यमनस्कता के कारण ग्रहण नहीं करता—अनध्यवसाय।

पहले व्यक्ति का ज्ञान सही है। यही प्रमाण होता है, जो पहले बताया जा चुका है। शेष तीनों व्यक्तियों के ज्ञान में वस्तु का सम्यक् निर्णय नहीं होता, इसलिए वे अयथार्थ हैं।

## विपर्यय<sup>१</sup>

विपर्यय निश्चयात्मक होता है किन्तु निश्चय पदार्थ के असली स्वरूप के विपरीत होता है। जितनी निरपेक्ष एकान्त-दृष्टियाँ होती हैं, वे सब विपर्यय की कोटि में आती हैं। पदार्थ अपनी गुणात्मक सत्ता की दृष्टि से नित्य है और अवस्था-भेद की दृष्टि से अनित्य। इसलिए उसका समष्टि रूप बनता है—पदार्थ नित्य भी है और अनित्य भी। यह सम्यक् ज्ञान है। इसके विपरीत पदार्थ नित्य ही है अथवा पदार्थ अनित्य ही है—यह विपर्यय ज्ञान है।

अनेकान्त दृष्टि से कहा जा सकता है कि 'पदार्थ कथञ्चित् नित्य ही है, कथञ्चित् अनित्य ही है।' यह निरपेक्ष नहीं किन्तु कथञ्चित् यानी गुणात्मक सत्ता की अपेक्षा नित्य ही है और परिणामन की अपेक्षा अनित्य ही है।

पदार्थ नष्ट नहीं होता, यह प्रमाणसिद्ध है। उसका रूपान्तर होता है, यह प्रत्यक्षसिद्ध है। इस दशा में पदार्थ को एकान्ततः नित्य या अनित्य मानना सम्यग् निर्णय नहीं हो सकता।

विपरीत ज्ञान के सम्बन्ध में विभिन्न दर्शनो में विभिन्न धारणाएँ हैं—

सांख्य, योग और मीमांसक (प्रभाकर) इसे विवेकाख्याति या अब्याति<sup>२</sup>,

१ मिश्रन्यायकणिका, १।१२

२ रस्सी में साँप का ज्ञान होता है, वह वास्तव में ज्ञान-द्वय का मिलित रूप है—रस्सी का प्रत्यक्ष और साँप की स्मृति। द्रष्टा इन्द्रिय आदि के दोष से प्रत्यक्ष और स्मृति के श्रवण-भेद को भूल जाता है, यही 'अब्याति या विवेकाख्याति' है।

बनेगा वह 'पर' कहनाएगा। ये दोनों विशेष स्थिति-सापेक्ष हैं, इसलिए इनकी उत्पत्ति 'पर' से होती है।

## प्रामाण्य-निश्चय के दो रूप—स्वत और परत

जानने के साथ-साथ 'यह जानना ठीक है' ऐसा निश्चय होता है, वह स्वत निश्चय है।

जानने के साथ-साथ 'यह जानना ठीक है' ऐसा निश्चय नहीं होता तब दूसरी कारण सामग्री में—संवादक प्रत्यय से उसका निश्चय किया जाता है, यह परत निश्चय है। जैन प्रामाण्य और अप्रामाण्य को स्वत भी मानते हैं और परत भी। स्वत प्रामाण्य-निश्चय

विषय की परिचित दशा में ज्ञान की स्वत प्रामाणिकता होती है। प्रथम ज्ञान की सचाई जानने के लिए विशेष कारणों की आवश्यकता नहीं होती। जैसे कोई व्यक्ति अपने मित्र के घर कई बार गया हुआ है। उसे भली-भाँति परिचित है। वह मित्र-गृह को देखते ही निस्सन्देह उसमें प्रविष्ट हो जाता है। 'यह मेरे मित्र का घर है'—ऐसा ज्ञान होने के समय ही उस ज्ञानगत सचाई का निश्चय नहीं होता तो वह उस घर में प्रविष्ट नहीं होता।

### परत प्रामाण्य-निश्चय

विषय की अपरिचित दशा में प्रामाण्य का निश्चय परत होता है। ज्ञान की कारण सामग्री से उसकी सचाई का पता नहीं लगता तब विशेष कारणों की नट्याना में उसकी प्रामाणिकता जानी जाती है, यही परत प्रामाण्य है। पहले गुने हुए चिह्नों के आधार पर अपने मित्र के घर के पास पहुँच जाता है, फिर भी उस यह सन्देह हो सकता है कि यह घर मेरे मित्र का है या किसी दूसरे का? उस समय किसी ज्ञानकार व्यक्ति से पूछने पर प्रथम ज्ञान की सचाई मालूम हो जाती है। यह ज्ञान की सचाई का दूसरे की नट्याना से पता चला, इसलिए यह परत प्रामाण्य है। विशेष कारण-सामग्री के दो प्रकार हैं—संवादक प्रमाण (या वाचक प्रमाण) का अभाव।

नहीं जाना। इस ज्ञान की आलोचना में ही परिसमाप्ति हो जाती है, कोई निर्णय नहीं निकलता। इसमें वस्तु-स्वरूप का अन्यथा ग्रहण नहीं होता, इसलिए यह विपर्यय से भिन्न है और यह विशेष का स्पर्श नहीं करता, इसलिए सशय से भी भिन्न है। सशय में व्यक्ति का भी उल्लेख होता है। यह जाति सामान्य विषयक है। इसमें पक्षी और स्पर्श किए व्यक्ति का नामोल्लेख नहीं होता।

अनध्यवसाय वास्तव में अयथार्थ नहीं है, अपूर्ण है। वस्तु जैसी है उसे विपरीत नहीं किन्तु उसी रूप में जानने में अक्षम है। इसलिए इसे अयथार्थ ज्ञान की कोटि में रखा है। अनध्यवसाय को अयथार्थ उसी दशा में कहा जा सकता है, जबकि यह 'आलोचन मात्र' तक ही रह जाता है। अगर यह आगे बढ़े तो अवग्रह के अन्तर्गत हो जाता है।<sup>१</sup>

### अयथार्थ ज्ञान के हेतु

एक ही प्रमाता का ज्ञान कभी प्रमाण बन जाता है और कभी अप्रमाण। यह क्यों? जैन दृष्टि में इसका समाधान यह है कि यह सामग्री के दोष से होता है।

प्रमाता का ज्ञान निरावरण होने पर ऐसी स्थिति नहीं बनती। उसका ज्ञान अप्रमाण नहीं होता। यह स्थिति उसके सावरणज्ञान की दशा में बनती है।<sup>२</sup>

ज्ञान की सामग्री द्विविध होती है—आन्तरिक और बाह्य। आन्तरिक सामग्री है, प्रमाता के ज्ञानावरण का विलय। आवरण के तारतम्य के अनुपात में जानने की न्यूनाधिक शक्ति होती है। ज्ञान के दो क्रम हैं—आत्म-प्रत्यक्ष और आत्म-परोक्ष। आत्म-प्रत्यक्ष जितनी योग्यता विकसित होने पर जानने के लिए बाह्य सामग्री की अपेक्षा नहीं होती। आत्म-परोक्ष की ज्ञान की दशा में बाह्य सामग्री का महत्वपूर्ण स्थान होता है। इन्द्रिय और मन के द्वारा होनेवाला ज्ञान बाह्य सामग्री सापेक्ष होता है। पौद्गलिक इन्द्रिया, पौद्गलिक मन, आलोक, उचित सामीप्य या दूरत्व, दिग्, देश, काल आदि बाह्य सामग्री के अंग हैं।

अयथार्थ ज्ञान के निमित्त प्रमाता और बाह्य सामग्री दोनों हैं। आवरण-विलय मन्द होता है और बाह्य सामग्री दोषपूर्ण होती है, तब अयथार्थ ज्ञान होता है। आवरण विलय की मन्दता में बाह्य सामग्री की स्थिति महत्वपूर्ण होती है। उससे ज्ञान की स्थिति में परिवर्तन आता है। तात्पर्य यह है कि अयथार्थ ज्ञान का निमित्त ज्ञान-मोह है और ज्ञानमोह का निमित्त दोषपूर्ण सामग्री है। परोक्ष ज्ञान-दशा में चेतना का विकास होने पर भी अदृश्य सामग्री के अभाव में यथार्थ बोध नहीं होता।

१ विशेषावश्यकभाष्य, गाथा ३१७, वृत्ति

अनध्यवसायस्तावत् सामान्यमात्रग्राहित्वेन अवग्रहे अन्तर्भवति।

२ न्यायालोक, पत्र १७७

कर्मवशवर्तित्वेन आत्मनस्तज्ज्ञानस्य च विचित्रत्वात्।

वेदान्त अनिवचनीय ख्याति', बौद्ध (योगाचार) 'आत्म-ख्याति'<sup>१</sup>, कुमारिल (भट्ट) नैयायिक-वैशेषिक 'विपरीत ख्याति', (या अन्यथा ख्याति) और चार्वाक अख्याति (निरावलम्बन) कहते हैं।

जैन-दृष्टि के अनुसार यह 'सत्-असत् ख्याति' है। रस्सी में प्रतीति होने वाला साप स्वरूपतः सत् और रस्सी के रूप में असत् है। ज्ञान के साधनों की विकल दशा में सत् का असत् के रूप में ग्रहण होता है, यह 'सदसत्-ख्याति' है।

**सशय**

ग्राह्य वस्तु की दूरी, अधेरा, प्रमाद, व्यामोह आदि-आदि जो विपर्यय के कारण बनते हैं, वे ही सशय के कारण हैं। हेतु दोनों के समान हैं, फिर भी उनके स्वरूप में बड़ा अन्तर है। विपर्यय में जहाँ सत् में असत् का निर्णय होता है, वहाँ सशय में सत् या असत् किसी का भी निर्णय नहीं होता। सशय ज्ञान की एक दोलायमान अवस्था है। वह 'यह' या 'वह' के घेरे को तोड़ नहीं सकता। उसके सारे विकल्प अनिर्णायक होते हैं। एक सफेद चार पैर और सींग वाले प्राणी को दूर से देखते ही मन विकल्प से भर जाता है—क्या यह गाय है अथवा गवय—रोझ ?

निर्णायक विकल्प सशय नहीं होता, यह हमें याद रखना होगा। पदार्थ के बारे में अभी-अभी हम दो विकल्प कर आए हैं—'पदार्थ नित्य भी है और अनित्य भी'। यह सशय नहीं है। सशय या अनिर्णायक विकल्प वह होता है जहाँ पदार्थ के एक धर्म के बारे में दो विकल्प होते हैं। अनेक-धर्मात्मक वस्तु के अनेक धर्मों पर होने वाले अनेक विकल्प इसलिए निर्णायक होते हैं कि उनकी कल्पना आधार-शून्य नहीं होती। स्याद्वाद के प्रामाणिक विकल्पो—भगो को सशयवाद कहनेवालों को यह स्मरण रखना चाहिए।

**अनध्यवसाय**

अनध्यवसाय आलोचन मात्र होता है। किसी पक्षी को देखा और एक आलोचन शुरू हो गया—इस पक्षी का क्या नाम है ? चलते-चलते किसी पदार्थ का स्पर्श हुआ। यह जान लिया कि स्पर्श हुआ है किन्तु किस वस्तु का हुआ है, यह

१ रस्सी में जिस सप का ज्ञान होता है, वह सत् भी नहीं है, असत् भी नहीं है, सत्-असत् भी नहीं है, इसलिए 'अनिवचनीय'—सदसत्-विलक्षण है। वेदान्ती किसी भी ज्ञान का निर्विषय नहीं मानते, इसलिए इनकी धारणा है कि ब्रह्मज्ञान में एक ऐसा पदार्थ उत्पन्न होता है, जिसके बारे में कुछ नहीं कहा जा सकता।

२ ज्ञान-रूप आन्तरिक पदार्थ की बाह्य रूप में प्रतीति होती है, यानी मानसिक विज्ञान ही बाहर सर्पाकार में परिणत हो जाता है, यह 'आत्मख्याति' है।

३ द्रष्टा इन्द्रिय आदि के दोषवश रस्सी में पूर्वानुभूत साप के गुणों का आरोपण करता है, इसलिए उसे रस्सी सर्पाकार दीखने लगती है। इस प्रकार रस्सी का साप के रूप में ग्रहण होता है, यह 'विपरीत ख्याति' है।

कई विषयो मे विपरीत श्रद्धा रखता है वह मिथ्यात्व-आस्रव है। वह मोह कर्म के उदय से पैदा होता है, इसलिए वह अज्ञान नहीं। अज्ञानी जितना सम्यग् जानता है, वह ज्ञानावरण के विलय से उत्पन्न होता है। वह अधिकारी की अपेक्षा से अज्ञान कहलाता है, इसलिए अज्ञान और विपरीत श्रद्धा दोनों भिन्न हैं।”<sup>१</sup>

जैसे मिथ्यात्व सम्यक् श्रद्धा का विपर्यय है, वैसे अज्ञान ज्ञान का विपर्यय नहीं है। ज्ञान और अज्ञान मे स्वरूप-भेद नहीं किन्तु अधिकारी भेद है। सम्यग्दृष्टि का ज्ञान ज्ञान कहलाता है और मिथ्यादृष्टि का ज्ञान अज्ञान।<sup>२</sup>

अज्ञान मे नञ् समास कुत्सार्थक है। ज्ञान कुत्सित नहीं, किन्तु ज्ञान का पात्र जो मिथ्यात्वी है, उसके ससर्ग से वह कुत्सित कहलाता है।<sup>३</sup>

सम्यग्दृष्टि का समारोप ज्ञान कहलाता है और मिथ्यादृष्टि का समारोप या असमारोप अज्ञान। इसका यह अर्थ नहीं होता कि सम्यग्दृष्टि का समारोप भी प्रमाण होता है और मिथ्यादृष्टि का असमारोप भी अप्रमाण।<sup>४</sup> समारोप दोनों का अप्रमाण होगा। असमारोप दोनों का प्रमाण। मिथ्यात्व और सम्यक्त्व के निमित्त क्रमशः दृष्टि-मोह का उदय और विलय है। समारोप का निमित्त है ज्ञानावरण या ज्ञान-मोह।<sup>५</sup> समारोप का निमित्त दृष्टि-मोह माना जाता है, वह उचित प्रतीत नहीं होता। “जहा विषय, साधन आदि का दोष हो वहा वह दोष आत्मा की मोहावस्था ही के कारण अपना कार्य करता है।”<sup>६</sup> इस लिए जैन-दृष्टि यही मानती है कि अन्य दोष आत्म-दोष के सहायक होकर ही मिथ्या प्रत्यय के जनक हैं पर उसका मुख्य जनक आत्म-दोष (मोह) ही है।<sup>७</sup>

१ भगवती जोड, ८।२

२ (क) नन्दी, सूत्र

(ख) भगवती जोड ८।२।५५

भाजन लारे जाण रे, ज्ञान अज्ञान कहीजिए।

समदृष्टि रे ज्ञान रे, अज्ञान अज्ञानी तणो॥

३ लोकप्रकाश (द्रव्यलोक), श्लोक ६६

कुत्सित ज्ञानमज्ञान, कुत्सार्थस्य नञोऽन्वयात् ।

कुत्सितत्व तु मिथ्यात्वयोगात् तत् त्रिविध पुन ॥

४ ज्ञानविन्दु ४०।४१

५ श्रुतिप्रवादी री चौपाई १०।३२, ३६, ३७ ।

६ न्यायावतारवातिक वृत्ति, पृ० १७०

७ तत्त्वायश्लोकवातिक, पृ० २५६

मिथ्यात्व त्रिषु बोधेषु, दृष्टि मोहोदयाद् भवेत् ॥

यया सरजसालावूफलस्य कटुकत्वतः ।

क्षिप्तस्य पयसो दृष्ट, कटुभावस्तथाविधः ॥

तथात्मनोपि मिथ्यात्वपरिणामे सतीष्यते ।

मत्वादिसविदाक् ताक्, मिथ्यात्व कस्यचित् सदा ॥

अर्थ-बोध ज्ञान की योग्यता से नहीं होता, किन्तु उसके व्यापार से होता है। सिद्धान्त की भाषा में लब्धिप्रमाण नहीं होता। प्रमाण होता है उपयोग। लब्धि (ज्ञानावरण विलयजन्य आत्म-योग्यता) शुद्ध ही होती है। उसका उपयोग शुद्ध या अशुद्ध (यथार्थ या अयथार्थ) दोनों प्रकार का होता है। दोषपूर्ण ज्ञानसामग्री ज्ञानावरण के उदय का निमित्त बनती है। ज्ञानावरण के उदय से प्रमाता मूढ़ बन जाता है। यही कारण है कि वह ज्ञानकाल में प्रवृत्त होने पर भी ज्ञेय की यथार्थता को नहीं जान पाता।

सशय और विपर्यय के काल में प्रमाता जो जानता है वह ज्ञानावरण का परिणाम नहीं किन्तु वह यथार्थ नहीं जान पाता, वह अज्ञान ज्ञानावरण का परिणाम है। समारोपज्ञान में अज्ञान (यथार्थ-ज्ञान के अभाव) की मुख्यता होती है, इसलिए मुख्यवृत्ति से उसे ज्ञानावरण के उदय का परिणाम कहा जाता है। वस्तुवृत्त्या जितना ज्ञान का व्यापार है, वह ज्ञानावरण के विलय का परिणाम है और उसमें जितना यथार्थज्ञान का अभाव है, यह ज्ञानावरण के उदय का परिणाम है।<sup>१</sup>

### अयथार्थ ज्ञान के दो पहलू

अयथार्थ ज्ञान के दो पक्ष होते हैं—आध्यात्मिक और व्यावहारिक। आध्यात्मिक विपर्यय को मिथ्यात्व और आध्यात्मिक सशय को मिथ्र मोह कहा जाता है। इनका उद्भव आत्मा की मोह दशा से होता है। इससे श्रद्धा विकृत होती है।

व्यावहारिक सशय और विपर्यय का नाम है 'समारोप'। यह ज्ञानावरण के उदय से होता है। इससे ज्ञान यथार्थ नहीं होता।

पहला पक्ष दृष्टि-मोह है और दूसरा पक्ष ज्ञान-मोह। इनका भेद समझाते हुए आचार्य भिक्षु ने लिखा है—“तत्त्व श्रद्धा में विपर्यय होने पर मिथ्यात्व होता है। अन्यत्र विपर्यय होता है, तब ज्ञान सत्य होता है किन्तु वह मिथ्यात्व नहीं बनता।”<sup>२</sup>

दृष्टि-मोह मिथ्यादृष्टि के ही होता है। ज्ञान-मोह सम्यग्दृष्टि और मिथ्या-दृष्टि—दोनों के होता है। दृष्टि-मोह मिथ्यात्व है, किन्तु अज्ञान नहीं। मिथ्यात्व मोह-जनित होता है<sup>३</sup> और अज्ञान (मिथ्यादृष्टि का ज्ञान) ज्ञानावरण-विलय (क्षयोपशम) जनित।<sup>४</sup> श्रद्धा का विपर्यय मिथ्यात्व से होता है, अज्ञान से नहीं।

मिथ्यात्व और अज्ञान का अन्तर बताते हुए जयाचार्य ने लिखा है—“अज्ञानी

१ भगवती जोड, ३।६।६८ गाथा ५१-५४

२ इन्द्रियवादी री चोपद, ७-९

३ प्रज्ञापना, पद २३

४ अनुयोगद्वार, १२६

भूमिका के अधिकारी की भाँति सम्प्रग-मिथ्या-दृष्टि नहीं कहलाता। मिथ्यादृष्टि के साथ सम्प्रग-दर्शन का उल्लेख नहीं होता, यह उसके दृष्टि-विपर्यय की प्रधानता का परिणाम है किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि उसमें सम्प्रग-दर्शन का अंश नहीं होता। सम्प्रग-दर्शन का अंश होने पर भी वह सम्प्रग-दृष्टि इसलिए नहीं कहलाता कि उसके दृष्टि-मोह का अपेक्षित विलय नहीं होता।

वस्तुवृत्त्या तत्त्वों की सप्रतिपत्ति और विप्रतिपत्ति सम्प्रक्त्व और मिथ्यात्व का स्वरूप नहीं है। सम्प्रक्त्व दृष्टि मोह-रहित आत्म-परिणाम है और मिथ्यात्व दृष्टि मोह-सवलित आत्म-परिणाम।<sup>१</sup> तत्त्वों का सम्प्रग और असम्प्रग श्रद्धान उनके फल हैं।<sup>२</sup>

प्रमाता दृष्टि-मोह से वद्ध नहीं होता, तब उसका तत्त्व-श्रद्धान यथार्थ होता है और उससे वद्धदशा में वह यथार्थ नहीं होता। आत्मा के सम्प्रक्त्व और मिथ्यात्व के परिणाम तात्त्विक सम्प्रतिपत्ति और विप्रतिपत्ति के द्वारा स्थूलवृत्त्या अनुमेय हैं।

आचार्य विद्यानन्द के अनुसार अज्ञानत्रिक में दृष्टि-मोह के उदय से मिथ्यात्व होता है किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि तीन बोध (मति, श्रुत और विभग) मिथ्यात्व स्वरूप ही होते हैं।<sup>३</sup>

उक्त विवेचन के फलित ये हैं—

१ तात्त्विक-विपर्यय दृष्टि-मोह के उदय का परिणाम है।

२ व्यावहारिक-विपर्यय ज्ञानावरण के उदय का परिणाम है।

## प्रमाण-संख्या

प्रमाण की संख्या सब दर्शनों में एक-सी नहीं है।

नास्तिक केवल एक प्रत्यक्ष प्रमाण मानते हैं।

वैशेषिक दो—प्रत्यक्ष और अनुमान।

सांख्य तीन—प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम।

नैयायिक चार—प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम और उपमान।

मीमांसा (प्रभाकर) पाँच—प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उपमान और अर्थापत्ति।

१ भगवती चार वृत्ति

मिथ्यात्वमोहनीयकर्माणवेदनोपशमक्षयक्षयोपशमसमूह्ये आत्मपरिणामे।

२ धर्मप्रकरण, अधिकरण २।

तत्त्वाधश्रद्धान सम्प्रक्त्वस्य कार्यम्, सम्प्रक्त्व तु मिथ्यात्वक्षयापशमादित्रय शुभात्म-परिणामविशेषः।

३ तत्त्वाधश्रुतार्थवार्तिक, पृ० २५६।

समारोप का निमित्त ज्ञान-मोह हो सकता है किन्तु दृष्टि-मोह नहीं। उसका सम्बन्ध सिर्फ तात्त्विक विप्रतिपत्ति से है।

तीन अज्ञान—मति, श्रुत और विभग तथा तीन ज्ञान—मति, श्रुत और अवधि ये विपर्यय नहीं हैं। इन दोनों त्रिको की ज्ञानावरण-विलयजन्य योग्यता में द्विरूपता नहीं है।<sup>१</sup> अन्तर केवल इतना आता है कि मिथ्यादृष्टि का ज्ञान मिथ्यात्व-सहचरित होता है, इसलिए उसे अज्ञान सज्ञा दी जाती है। सम्यग्दृष्टि का ज्ञान मिथ्यात्व-सहचरित नहीं होता इसलिए उनकी सज्ञा ज्ञान रहती है। ज्ञान जो अज्ञान कहलाता है, वह मिथ्यात्व के साहचर्य का परिणाम है। किन्तु मिथ्यात्वी का ज्ञानमात्र विपरीत होता है अथवा उसका अज्ञान और मिथ्यात्व एक है, ऐसी बात नहीं है।

तत्त्वार्थसूत्र (१—३२, ३३) और उसके भाष्य तथा विशेषावश्यक भाष्य में अज्ञान का हेतु सत्-असत् का अविशेष बतलाया है।<sup>२</sup> इससे भी यह फलित नहीं होता कि मिथ्या-दृष्टि का ज्ञान मात्र विपरीत है या उसका ज्ञान विपरीत ही होता है, इसलिए उसकी सज्ञा अज्ञान है। सत्-असत् के अविशेष का सम्बन्ध उसकी यदृच्छोपलब्ध या तात्त्विक प्रतिपत्ति से है। मिथ्या-दृष्टि की तत्त्व-श्रद्धा या तत्त्व-उपलब्धि या दृच्छिक या अनालोचित होती है, वहा उसके मिथ्यात्व या उन्माद होता है किन्तु उसके इन्द्रिय और मानस का विषय-बोध मिथ्यात्व या उन्माद नहीं होता। वह मिथ्यात्व से अप्रभावित होता है—केवल ज्ञानावरण के विलय से होता है। इसके अतिरिक्त मिथ्यादृष्टि में सत्-असत् का विवेक होता ही नहीं, यह एकान्त भी कर्म-सिद्धान्त के प्रतिकूल है। दृष्टि मोह के उदय से उसकी तात्त्विक प्रतिपत्ति में उन्माद आता है, उससे उसकी दृष्टि या श्रद्धा मिथ्या बनती है, किन्तु उसमें दृष्टि-मोह का विलय भी होता है। ऐसा कोई भी प्राणी नहीं होता, जिसमें दृष्टि-मोह का न्यूनाधिक विलय (क्षयोपशम) न मिले।<sup>३</sup>

मिश्रदृष्टि तत्त्व के प्रति सशयितदशा है और मिथ्यादृष्टि विपरीत सज्ञान। सशयितदशा में अतत्त्व का अभिनिवेश नहीं होता और विपरीत सज्ञान में वह होता है, इसलिए पहली भूमिका का अधिकारी अशत सम्यग्-दर्शनी होते हुए भी तीसरी

१ अनुयोगद्वार, १२६

खओवसमिआ आभिणीवोहियणाणलद्धी जाव खओवसमिआ मणपज्जवणाणलद्धी ।  
खओवसमिआ मइ अण्णाणलद्धी, खओवसमिआ सुय अण्णाणलद्धी खओवसमिआ विमग  
अण्णाणलद्धी ।

२ विशेषावश्यकभाष्य, गाथा ११५

सदसद् विसेसणाओ, भवहुतु जश्चिठओवलमाया ।

णाणफलाभावाओ, मिच्छादिट्ठिस्स अण्णाण ॥

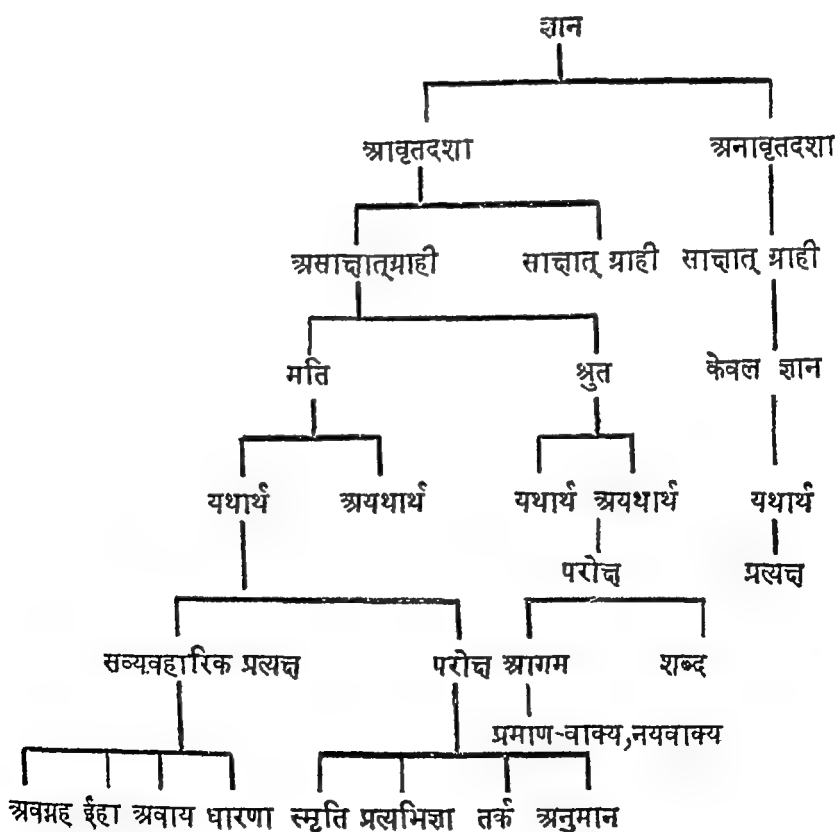
३ भगवती, २४।२१



आधार बनता है ।

१ पदार्थ को जो सहाय-निरपेक्ष होकर ग्रहण करता है, वह प्रत्यक्ष-प्रमाण है और २ जो सहाय-सापेक्ष होकर ग्रहण करता है, वह परोक्ष-प्रमाण है । स्वनिर्णय में प्रत्यक्ष ही होता है । उसके प्रत्यक्ष और परोक्ष—ये दो भेद पदार्थ-निर्णय के दो रूप—साक्षात् और अ-साक्षात् की अपेक्षा से होते हैं ।

‘प्रत्यक्ष और परोक्ष’ प्रमाण की कल्पना जैन न्याय की विशेष सूझ है । इन दो दिशाओं में सब प्रमाण समा जाते हैं । उपयोगिता की दृष्टि से प्रत्येक वस्तु के भेद किए जाते हैं किन्तु भेद उतने ही होने चाहिए जितने अपना स्वरूप असंकीर्ण रख सकें । फिर भी जिनमें यथार्थता है, उन्हें प्रमाणभेद मानने में समन्वयवादी जैनो को कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए । प्रत्यक्ष और परोक्ष का उदर इतना विशाल है कि उसमें प्रमाणभेद समाने में किंचित् भी कठिनाई नहीं होती ।



मीमांसा (मट्ट, वदान्त) छह—प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उपमान, अयोपत्ति और अभाव ।

पीराणिक — इनके अतिरिक्त सम्भव, ऐतिह्य और प्रातिभ ।

जैन दो प्रमाण मानते हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष ।

## प्रमाण-भेद का निमित्त

आत्मा का स्वरूप केवलज्ञान है । केवलज्ञान—पूर्णज्ञान अथवा एक ज्ञान । बादलो मे ढके हुए सूर्य के प्रकाश मे जैसे तारतम्य होता है, वैसे ही कर्म-मलावरण से ढकी हुई आत्मा मे ज्ञान का तारतम्य होता है । कर्ममल के आवरण और वनावरण के आधार पर ज्ञान के अनेक रूप बनते हैं । प्रश्न यह है कि किस ज्ञान को प्रमाण मानें ? इसके उत्तर मे जैन-दृष्टि यह है कि जितने प्रकार के ज्ञान (इन्द्रियज्ञान, मानसज्ञान, अतीन्द्रियज्ञान) हैं, वे सब प्रमाण बन सकते हैं । शर्त केवल यही है कि वे यथाथ से अवच्छिन्न होने चाहिए—ज्ञानसामान्य मे खींची हुई यथार्थता की भेद-रेखा का अतिक्रमण नहीं होना चाहिए । फलतः जितने यथार्थ ज्ञान उतने ही प्रमाण । यह एक लम्बा-चौड़ा निर्णय हुआ । बात सही है, फिर भी सबके लिए कठिन है, इसलिए इसे समेटकर दो भागो मे बांट दिया । बांटने मे एक कठिनाई थी । ज्ञान का स्वरूप एक है, फिर उसे कैसे बाटा जाए ? इसका समाधान यह मिला कि विकास-मात्रा (अनावृत दशा) के आधार पर उसे बाटा जाए । ज्ञान के पाच स्थूल भेद हुए—

१ मतिज्ञान—इन्द्रिय ज्ञान, मानस ज्ञान	}	ऐन्द्रियिक
२ श्रुतज्ञान—शब्दज्ञान		
३ अवधिज्ञान—मूर्त पदार्थ का ज्ञान	}	अतीन्द्रिय
४ मन पयवज्ञान—मानसिक भावना का ज्ञान		
५ केवलज्ञान—समस्त द्रव्य-पर्याय का ज्ञान, पूर्णज्ञान		

अब प्रश्न रहा, प्रमाण का विभाग कैसे किया जाय ? ज्ञान केवल आत्मा का विकास है । प्रमाण पदार्थ के प्रति ज्ञान का सही व्यापार है । ज्ञान आत्मनिष्ठ है । प्रमाण का सम्बन्ध अन्तर्जगत् और बहिर्जगत् दोनों से है । बहिर्जगत् की यथार्थ घटनाओ को अन्तर्जगत् तक पहुँचाए, यही प्रमाण का जीवन है । बहिर्जगत् के प्रति ज्ञान का व्यापार एक-सा नहीं होता । ज्ञान का विकास प्रबल होता है, तब वह बाह्य साधन की सहायता लिए बिना ही विषय को जान लेता है । विकास कम होता है, तब बाह्य साधन का सहारा लेना पड़ता है । वस यही प्रमाण-भेद का

## प्रत्यक्ष

‘नहि दृष्टे अनुपपन्न नाम’—प्रत्यक्ष-सिद्ध के लिए युक्ति की कोई आवश्यकता नहीं होती। स्वरूप की अपेक्षा ज्ञान में कोई अन्तर नहीं है। यथार्थता के क्षेत्र में प्रत्यक्ष और परोक्ष का स्थान न्यूनाधिक नहीं है। अपने-अपने विषय में दोनों तुल्यवत् हैं। सामर्थ्य की दृष्टि से दोनों में बड़ा अन्तर है। प्रत्यक्ष ज्ञप्तिकाल में स्वतन्त्र होता है और परोक्ष साधन-परतन्त्र। फलतः प्रत्यक्ष का पदार्थ के साथ अव्यवहित (साक्षात्) सम्बन्ध होता है और परोक्ष का व्यवहित (दूसरे के माध्यम से)।

## प्रत्यक्ष-परिवार

प्रत्यक्ष की दो प्रधान शाखाएँ हैं—आत्म-प्रत्यक्ष और इन्द्रिय-अनिन्द्रिय-प्रत्यक्ष। पहली परामार्थाश्रयी है, इसलिए यह वास्तविक प्रत्यक्ष है और दूसरी व्यवहाराश्रयी है, इसलिए यह औपचारिक प्रत्यक्ष है।

आत्म-प्रत्यक्ष के दो भेद होते हैं—केवलज्ञान—पूर्ण या सकल-प्रत्यक्ष, और नो-केवलज्ञान—अपूर्ण या विकल-प्रत्यक्ष।

नो-केवलज्ञान के दो भेद हैं—अवधि और मन पर्यव।

इन्द्रिय-अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष के चार प्रकार हैं—

१ अवग्रह

२ ईहा

३ अवाय

४. धारणा

## प्रमाण-विभाग

प्रमाण के मुख्य भेद दो हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष । प्रत्यक्ष के दो भेद होते हैं—व्यवहार-प्रत्यक्ष और परमार्थ-प्रत्यक्ष । व्यवहार-प्रत्यक्ष के चार विभाग हैं—अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा । परमार्थ-प्रत्यक्ष के तीन विभाग हैं—केवल, अवधि और मन पर्यव । परोक्ष के पांच भेद हैं—स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान और आगम ।

पहलुओ का निश्चय होता है। निश्चय की तीन सीमाएँ हैं—

१ दृश्य वस्तु का सत्तात्मक निश्चय—अर्थमात्र-ग्रहण।

२ आलोचनात्मक निश्चय—स्वरूप-विमर्श।

३ अपायात्मक निश्चय—स्वरूप-निर्णय।

इनकी पृष्ठभूमि में दो बातें अपेक्षित हैं—

१ इन्द्रियो और पदार्थ का उचित स्थान में योग (सन्निकर्ष या सामीप्य)।

२ दर्शन—निर्विकल्प-बोध, सामान्य मात्र (सत्तामात्र) का ग्रहण।

पूरा क्रम यो बनता है—

१ इन्द्रिय और अर्थ का उचित योग—शब्द और श्रोत्र का सन्निकर्ष।

२ निर्विकल्प बोध द्वारा सत्ता मात्र का ज्ञान। जैसे—‘है’।

३ ग्राह्य वस्तु का सत्तात्मक निश्चय। जैसे—‘यह वस्तु है’।

४ आलोचनात्मक निश्चय। जैसे—‘यह शब्द होना चाहिए’।

५ अपायात्मक निश्चय। जैसे—‘यह शब्द ही है’। यहा निश्चय की पूर्णता होती है।

६ निश्चय की धारणा। जैसे—‘तद्रूप’ शब्द ही होता है’। यहा व्यवहार प्रत्यक्ष समाप्त हो जाता है।

## अवग्रह

अवग्रह का अर्थ है—पहला ज्ञान। इन्द्रिय और वस्तु का सम्बन्ध होते ही ‘सत्ता है’ का बोध जाग उठता है। प्रमाता इसे जान नहीं पाता। इसमें विशेष धर्म का बोध नहीं होता, इसलिए प्रमाण नहीं कहा जा सकता। फिर भी वह उत्तर-भावी-अवग्रह प्रमाण का परिणामी कारण है। इसके बाद स्पर्शन, रसन, घ्राण और श्रोत्र का व्यजन-अवग्रह होता है। ‘व्यजन’ के तीन अर्थ हैं—

१ शब्द आदि पुद्गल द्रव्य।

२ उपकरण इन्द्रिय—विषय-ग्राहक इन्द्रिय।

३ विषय और उपकरण इन्द्रिय का संयोग।

व्यजन-अवग्रह अव्यक्त ज्ञान होता है। प्रमाता अब भी नहीं जानता। इसके बाद होता है—अर्थ का अवग्रह।

अर्थ शब्द के दो अर्थ होते हैं—द्रव्य (सामान्य) और पर्याय (विशेष)। अवग्रह आदि पर्याय के द्वारा द्रव्य को ग्रहण करते हैं, पूर्ण द्रव्य को नहीं जान सकते। इन्द्रिया अपने-अपने विषयभूत वस्तु-पर्यायो को जानती है और मन भी

है। जैन-दृष्टि में आत्मा ज्ञान का अधिकरण नहीं, किन्तु ज्ञान-स्वरूप है। इसीलिए कहा जाता है—चेतन आत्मा का जो निरावरण-स्वरूप है, वही केवल-ज्ञान है। वास्तव में 'केवल' व्यतिरिक्त कोई ज्ञान नहीं है। वाकी के सब ज्ञान इसी की आवरण-दशा के तारतम्य से बनते हैं। जयाचार्य ने ज्ञान के भेद-अभेद की मीमांसा करते हुए समझाया है—“माना कि एक चादी की चीकी धूल से ढकी हुई है। उसके किनारों पर से धूल हटने लगी। एक कोना दीखा, हमने एक चीज मान ली। दूसरा दीखा तब दो, इसी प्रकार तीसरे और चौथे कोने के दीखने पर चार चीजें मान ली। बीच में से धूल नहीं हटी, इसलिए उन चारों की एकता का हमें पता नहीं लगा। ज्यों ही बीच की धूल हटी, चीकी सामने आयी। हमने देखा कि वे चारों चीजें उसी एक में समा गई हैं। ठीक वैसे ही केवलज्ञान ढका रहता है तब तक उसके अल्प-विकसित छोरों को भिन्न-भिन्न ज्ञान माना जाता है। आवरण-विलय (घातिकर्म चतुष्टय का क्षय) होने पर जब केवलज्ञान प्रकट होता है, तब ज्ञान के छोटे-छोटे सब भेद उसमें विलीन हो जाते हैं। फिर आत्मा में सब द्रव्य और द्रव्यगत सब परिवर्तनों को साक्षात् करनेवाला एक ही ज्ञान रहता है, वह है केवलज्ञान। त्रिकालवर्ती प्रमेय इसके विषय बमते हैं, इसलिए यह पूर्ण-प्रत्यक्ष कहलाता है। इसकी आवृत दशा में अवधि और मन पर्यव अपूर्ण (विकल) प्रत्यक्ष कहलाते हैं।

### व्यवहार-प्रत्यक्ष

इन्द्रिय और मन का ज्ञान अल्प-विकसित होता है, इसलिए पदार्थ के ज्ञान में उनका एक निश्चित क्रम रहता है। हमें उनके द्वारा पहले-पहल वस्तु मात्र—सामान्य रूप या एकता का बोध होता है। उसके बाद क्रमशः वस्तु की विशेष अवस्थाएँ या अनेकता जानी जाती हैं। एकता का बोध सुलभ और अल्पसमय-लभ्य होता है। उस दशा में अनेकता का बोध यत्नसाध्य और दीर्घकाललभ्य होता है। उदाहरणस्वरूप—गाव है, वन है, सभा है, पुस्तकालय है, घड़ा है, कपड़ा है—यह बोध हजार घर हैं, सौ वृक्ष हैं, चार सौ आदमी हैं, दस हजार पुस्तकें हैं, अमुक-परिमाण मृत् कण हैं, अमुक परिमाण तन्तु हैं—से पहले और सहज-सरल होता है। 'आम एक वृक्ष है'—इससे पहले वृक्षत्व का बोध होना आवश्यक है। आम पहले वृक्ष है और बाद में आम।

विशेष का बोध सामान्यपूर्वक होता है। सामान्य व्यापक होता है और विशेष व्याप्य। धर्मों अनेक धर्मों का, अवयवों अनेक अवयवों का, समष्टि अनेक व्यक्तियों का पिण्ड होता है।

एकता का रूप स्थूल और स्पष्ट होता है, इसलिए हमारा स्थूल ज्ञान पहले उसी को पकड़ता है। अनेकता का रूप सूक्ष्म और अस्पष्ट होता है, इसलिए उसे जानने के लिए विशेष मनोयोग लगाना पड़ता है। फिर क्रमशः पदार्थ के विविध

पहलुओ का निश्चय होता है। निश्चय की तीन सीमाएँ हैं—

१ दृश्य वस्तु का सत्तात्मक निश्चय—अर्थमात्र-ग्रहण।

२ आलोचनात्मक निश्चय—स्वरूप-विमर्श।

३ अपायात्मक निश्चय—स्वरूप-निर्णय।

इनकी पृष्ठभूमि में दो बातें अपेक्षित हैं—

१. इन्द्रियो और पदार्थ का उचित स्थान में योग (सन्निकर्ष या सामीप्य)।

२ दर्शन—निर्विकल्प-बोध, सामान्य मात्र (सत्तामात्र) का ग्रहण।

पूरा क्रम यो बनता है—

१ इन्द्रिय और अर्थ का उचित योग—शब्द और श्रोत्र का सन्निकर्ष।

२ निर्विकल्प बोध द्वारा सत्ता मात्र का ज्ञान। जैसे—‘है’।

३ ग्राह्य वस्तु का सत्तात्मक निश्चय। जैसे—‘यह वस्तु है’।

४ आलोचनात्मक निश्चय। जैसे—‘यह शब्द होना चाहिए’।

५ अपायात्मक निश्चय। जैसे—‘यह शब्द ही है’। यहा निश्चय की पूर्णता होती है।

६ निश्चय की धारणा। जैसे—‘तद्रूप शब्द ही होता है’। यहा व्यवहार प्रत्यक्ष समाप्त हो जाता है।

## अवग्रह

अवग्रह का अर्थ है—पहला ज्ञान। इन्द्रिय और वस्तु का सम्बन्ध होते ही ‘सत्ता है’ का बोध जाग उठता है। प्रमाता इसे जान नहीं पाता। इसमें विशेष धर्म का बोध नहीं होता, इसलिए प्रमाण नहीं कहा जा सकता। फिर भी वह उत्तर-भावी-अवग्रह प्रमाण का परिणामी कारण है। इसके बाद स्पर्शन, रसन, घ्राण और श्रोत्र का व्यजन-अवग्रह होता है। ‘व्यजन’ के तीन अर्थ हैं—

१ शब्द आदि पुद्गल द्रव्य।

२ उपकरण इन्द्रिय—विषय-ग्राहक इन्द्रिय।

३ विषय और उपकरण इन्द्रिय का संयोग।

व्यजन-अवग्रह अव्यक्त ज्ञान होता है। प्रमाता अब भी नहीं जानता। इसके बाद होता है—अर्थ का अवग्रह।

अर्थ शब्द के दो अर्थ होते हैं—द्रव्य (सामान्य) और पर्याय (विशेष)। अवग्रह आदि पर्याय के द्वारा द्रव्य को ग्रहण करते हैं, पूर्ण द्रव्य को नहीं जान सकते। इन्द्रिया अपने-अपने विषयभूत वस्तु-पर्यायो को जानती हैं और मन भी

है। जैन-दृष्टि में आत्मा ज्ञान का अधिकरण नहीं, किन्तु ज्ञान-स्वरूप है। इसीलिए कहा जाता है—चेतन आत्मा का जो निरावरण-स्वरूप है, वही केवल-ज्ञान है। वास्तव में 'केवल' व्यतिरिक्त कोई ज्ञान नहीं है। बाकी के सब ज्ञान इसी की आवरण-दशा के तारतम्य से बनते हैं। जयाचार्य ने ज्ञान के भेद-अभेद की मीमांसा करते हुए समझाया है—“माना कि एक चादी की चौकी धूल से ढकी हुई है। उसके किनारों पर से धूल हटने लगी। एक कोना दीखा, हमने एक चीज मान ली। दूसरा दीखा तब दो, इसी प्रकार तीसरे और चौथे कोने के दीखने पर चार चीजें मान ली। बीच में से धूल नहीं हटी, इसलिए उन चारों की एकता का हमें पता नहीं लगा। ज्यों ही बीच की धूल हटी, चौकी सामने आयी। हमने देखा कि वे चारों चीजें उसी एक में समा गई हैं। ठीक वैसे ही केवलज्ञान ढका रहता है तब तक उसके अल्प-विकसित छोरों को भिन्न-भिन्न ज्ञान माना जाता है। आवरण-विलय (घातिकर्म चतुष्टय का क्षय) होने पर जब केवलज्ञान प्रकट होता है, तब ज्ञान के छोटे-छोटे सब भेद उसमें विलीन हो जाते हैं। फिर आत्मा में सब द्रव्य और द्रव्यगत सब परिवर्तनों को साक्षात् करनेवाला एक ही ज्ञान रहता है, वह है केवलज्ञान। त्रिकालवर्ती प्रमेय इसके विषय ब्रमेते हैं, इसलिए यह पूर्ण-प्रत्यक्ष कहलाता है। इसकी आवृत दशा में अवधि और मन पर्यंत अपूर्ण (विकल) प्रत्यक्ष कहलाते हैं।

### व्यवहार-प्रत्यक्ष

इन्द्रिय और मन का ज्ञान अल्प-विकसित होता है, इसलिए पदार्थ के ज्ञान में उनका एक निश्चित क्रम रहता है। हमें उनके द्वारा पहले-पहल वस्तु मात्र—सामान्य रूप या एकता का बोध होता है। उसके बाद क्रमशः वस्तु की विशेष अवस्थाएँ या अनेकता जानी जाती हैं। एकता का बोध सुलभ और अल्पसमय-लभ्य होता है। उस दशा में अनेकता का बोध यत्नसाध्य और दीर्घकाललभ्य होता है। उदाहरणस्वरूप—गाव है, वन है, सभा है, पुस्तकालय है, घड़ा है, कपड़ा है—यह बोध हजार घर हैं, सौ वृक्ष हैं, चार सौ आदमी हैं, दस हजार पुस्तकें हैं, अमुक-परिमाण मृत् कण हैं, अमुक परिमाण तन्तु हैं—से पहले और सहज-सरल होता है। 'आम एक वृक्ष है'—इससे पहले वृक्षत्व का बोध होना आवश्यक है। आम पहले वृक्ष है और बाद में आम।

विशेष का बोध सामान्यपूर्वक होता है। सामान्य व्यापक होता है और विशेष व्याप्य। धर्मों अनेक धर्मों का, अवयवों अनेक अवयवों का, समष्टि अनेक व्यक्तियों का पिण्ड होता है।

एकता का रूप स्थूल और स्पष्ट होता है, इसलिए हमारा स्थूल ज्ञान पहले उसी को पकड़ता है। अनेकता का रूप सूक्ष्म और अस्पष्ट होता है, इसलिए उसे जानने के लिए विशेष मनोयोग लगाना पड़ता है। फिर क्रमशः पदार्थ के विविध



इसकी विमर्श-पद्धति अन्वय-व्यतिरेकपूर्वक होती है। ज्ञात वस्तु के प्रतिकूल तथ्यों का निरसन और अनुकूल तथ्यों का सकलन कर यह उसके स्वरूप-निर्णय की परम्परा को आगे बढ़ाता है।

ईहा से पहले सशय होता है पर वे दोनों एक नहीं हैं। सशय कोरा विकल्प खड़ा कर देता है, किन्तु समाधान नहीं करता। ईहा सशय के द्वारा खड़े किये हुए विकल्पों को पृथक् करती है। सशय समाधायक नहीं होता, इसीलिए उसे ज्ञान-क्रम में नहीं रखा जाता। अवग्रह में अर्थ के सामान्य रूप का ग्रहण होता है और ईहा में उसके विशेष धर्मों (स्वरूप, नाम, जाति आदि) का पर्यालोचन शुरू हो जाता है।

### अवाय

ईहा के द्वारा ज्ञात सत्-अर्थ का निर्णय होता है, जैसे—‘यह शब्द ही है, स्पर्श नहीं है’—उसका नाम ‘अवाय’ है। यह ईहा के पर्यालोचन का समर्थन ही नहीं करता, किन्तु उसका विशेष अवधानपूर्वक निर्णय भी कर डालता है।

### धारणा

अवाय द्वारा किया गया निर्णय कुछ समय के लिए टिकता है और मन के विषयान्तरित होते ही वह चला जाता है। पीछे अपना सस्कार छोड़ जाता है। वह स्मृति का हेतु होता है।

धारणाकाल में जो सतत उपयोग चलता है, उसे अविच्युति कहा जाता है। उपयोगान्तर होने पर धारणा वासना के रूप में परिवर्तित हो जाती है। यही वासना कारण-विशेष से उद्बुद्ध होकर स्मृति का कारण बनती है। वासना स्वयं ज्ञान नहीं है किन्तु अविच्युति का कार्य और स्मृति का कारण होने से दो ज्ञानों को जोड़नेवाली कड़ी के रूप में ज्ञान मानी जाती है।

व्यवहार-प्रत्यक्ष की परम्परा यहाँ पूरी हो जाती है। इसके बाद स्मृति आदि की परोक्ष परम्परा शुरू होती है।

अवग्रह के दो भेद हैं—व्यावहारिक और नैश्चयिक।

नैश्चयिक अवग्रह अविशेषित-सामान्य का ज्ञान करानेवाला होता है। इसकी चर्चा ऊपर की गई है। व्यावहारिक अवग्रह विशेषित-सामान्य को ग्रहण करने-वाला होता है। नैश्चयिक अवग्रह के बाद होनेवाले ईहा, अवाय से जिसके विशेष धर्मों की मीमांसा हो चुकती है, उसी वस्तु के नये-नये धर्मों की जिज्ञासा और निश्चय करना व्यावहारिक अवग्रह का काम है। अवाय के द्वारा एक तथ्य का निश्चय होने पर फिर तत्सम्बन्धी दूसरे तथ्य की जिज्ञासा होती है, तब पहले का अवाय व्यावहारिक-अर्थ-अवग्रह बन जाता है और उस जिज्ञासा के निर्णय के लिए फिर ईहा और अवाय होते हैं। यह काम तब तक चलता है, जब तक जिज्ञासा पूरी नहीं होती।

एक साथ नियत अर्थ का ही विचार करता है।

अर्थाविग्रह व्यञ्जना से कुछ व्यक्त होता है, जैसे—‘यह कुछ है’ यह सामान्य अर्थ का ज्ञान है। सामान्य का निर्देश हो सकता है (कहा जा सकता है) जैसे—वन, सेना, नगर आदि-आदि। अर्थाविग्रह का विषय अनिर्देश्य-सामान्य होता है—किसी भी शब्द के द्वारा कहा नहीं जा सके, वैसा होता है। तात्पर्य यह है कि अर्थाविग्रह के द्वारा अर्थ के अनिर्देश्य सामान्यरूप का ज्ञान होता है। दर्शन के द्वारा ‘सत्ता है’ का बोध होता है। अर्थाविग्रह के द्वारा ‘वस्तु है’ का ज्ञान होता है। सत्ता से यह ज्ञान सिर्फ इतना-सा आगे बढ़ता है। इसमें अर्थ के स्वरूप, नाम, जाति, क्रिया, गुण, द्रव्य आदि की कल्पना के अन्तर्गत शाब्दिक प्रतीति नहीं होती।<sup>१</sup> अर्थाविग्रह से ज्ञात अर्थ का स्वरूप क्या है, नाम क्या है, वह किस जाति का है, उसकी क्रिया क्या है, गुण क्या है, कौन-सा द्रव्य है, यह नहीं जाने जाते। इन्हे जाने बिना (स्वरूप आदि की कल्पना के बिना) अर्थ-सामान्य का निर्देश भी नहीं किया जा सकता। उक्त स्वरूप के आधार पर इसकी यह परिभाषा बनती है—“अनिर्देश्य सामान्य अर्थ को जाननेवाला ज्ञान अर्थाविग्रह होता है।”

प्रश्न हो सकता है कि अनध्यवसाय और अर्थाविग्रह—दोनों सामान्यग्राही हैं तब एक को अप्रमाण और दूसरे को प्रमाण क्यों माना जाए ? उत्तर स्पष्ट है। अनध्यवसाय अर्थाविग्रह का ही आभास है। अर्थाविग्रह के दो रूप बनते हैं—निर्णयोन्मुख और अनिर्णयोन्मुख। अर्थाविग्रह निर्णयोन्मुख होता है, तब प्रमाण होता है और जब वह निर्णयोन्मुख नहीं होता, अनिर्णय में ही रुक जाता है, तब वह अनध्यवसाय कहलाता है। इसीलिए अनध्यवसाय का अवग्रह में समावेश होता है।<sup>२</sup>

ईहा

अवग्रह के बाद सशय ज्ञान होता है। ‘यह क्या है—शब्द है अथवा स्पश ?’ इसके अनन्तर ही जो सत्-अर्थ का साधक वितर्क उठता है—‘यह ध्वनि का विषय है, इसलिए ‘शब्द होना चाहिए’, इस प्रकार अवग्रह द्वारा जाने हुए पदार्थ के स्वरूप का निश्चय करने के लिए विमर्श करनेवाले ज्ञान-क्रम का नाम ‘ईहा’ है।

१ १ स्वरूप—रसना के द्वारा जो ग्रहण किया जाता है वह ‘रस’ होता है।

२ नाम—रूप, रस आदि वाचक शब्द।

३ जाति—रूपत्व, रसरत्व आदि जाति।

४ क्रिया—सुखकर, हितकर आदि क्रिया।

५ गुण—कामल, कठोर आदि गुण।

६ द्रव्य—पृथ्वी, पानी आदि द्रव्य।

७ विशेषावश्यकभाष्य, वृत्ति, पृ० ३१७

अनध्यवसायस्तावत् सामान्यमात्रग्राहित्वेन अवग्रहे अन्तर्भवति।

डालता है।

अपरिचित वस्तु के ज्ञान में इस क्रम का सहज अनुभव होता है। इसमें कोई सन्देह नहीं, हम एक-एक तथ्य का सकलन करते-करते अन्तिम तथ्य तक पहुँचते हैं। परिचित वस्तु को जानते समय हमें इस क्रम का स्पष्ट भान नहीं होता। इसका कारण है—‘ज्ञान का आशु उत्पाद’—शीघ्र उत्पत्ति। वही भी यह क्रम नहीं टूटता। क्षणभर में बिजली-घर से सुदूर तक बिजली पहुँच जाती है। वह एक साथ नहीं जाती। गति में क्रम होता है, किन्तु गति का वेग अति तीव्र होता है, इसलिए वह सहज बुद्धिगम्य नहीं होता।

सशय, ईहा और अवाय का क्रम गौतमोक्त सोलह पदार्थगत सशय<sup>१</sup>, तर्क<sup>२</sup> और निर्णय के साथ तुलनीय है।<sup>३</sup>

### ईहा और तर्क का भेद

परोक्ष प्रमाणगत तर्क से ईहा भिन्न है। तर्क से व्याप्ति (अन्वय-व्यतिरेक का त्रैकालिक नियम) का निर्णय होता है और ईहा से केवल वर्तमान अर्थ का अन्वय-व्यतिरेकपूर्वक विमर्श होता है।<sup>४</sup>

न्याय के अनुसार अविज्ञात वस्तु को जानने की इच्छा होती है। जिज्ञासा के बाद सशय उत्पन्न होता है। सशयावस्था में जिस पक्ष की ओर कारण की उत्पत्ति देखने में आती है, उसी की सम्भावना मानी जाती है और वही सम्भावना तर्क है। ‘सशयावस्था में तर्क का प्रयोजन होता है’—यह लक्षण ईहा के साथ सगति कराने वाला है।

### प्राप्यकारी और अप्राप्यकारी

साधारणतया पाँच इन्द्रिया समकक्ष मानी जाती हैं किन्तु योग्यता की दृष्टि से चक्षु का स्थान कुछ विशेष है। शेष चार इन्द्रिया अपना विषय ग्रहण करने में पटु हैं। इस दशा में चक्षु पटुतर है।

स्पर्शन, रसन, घ्राण और श्रोत्र ग्राह्य वस्तु से संपृक्त होने पर उसे जानते हैं, इसलिए वे पटु हैं। चक्षु ग्राह्य वस्तु को उचित सामीप्य से ही जान लेता है, इसलिए यह पटुतर है। पटु इन्द्रिया प्राप्यकारी हैं, इसलिए उनका व्यजनावग्रह होता है। चक्षु प्राप्यकारी नहीं, इसलिए उसका व्यजनावग्रह नहीं होता।

१ न्यायसूत्र, १।१।२३।

२ वही, १।१।४०।

३ वही, १।१।४१।

४ जैन तर्कभाषा

त्रिकालगोचरस्तर्क, ईहा तु वर्तमानिकार्थविषया।

नैश्चयिक अवग्रह की परम्परा—'यह शब्द ही है'—यहा समाप्त हो जाती है। इसके बाद व्यावहारिक-अवग्रह की धारा चलती है। जैसे—

१ व्यावहारिक-अवग्रह—यह शब्द है।

(संशय—पशु का है या मनुष्य का ?)

२ ईहा—स्पष्ट मापात्मक है, इसलिए मनुष्य का होना चाहिए।

३ अवाय—(विशेष परीक्षा के पश्चात्) मनुष्य वा ही है।

व्यवहार-प्रत्यक्ष के उक्त आकार में—'यह शब्द है', यह अपायात्मक निश्चय है। इसका फलित यह होता है कि नैश्चयिक अवग्रह का अपाय रूप व्यावहारिक अवग्रह का आदि-रूप बनता है। इस प्रकार उत्तरोत्तर अनन्त जिज्ञासाएँ हो सकती हैं। जैसे—

अवस्था-भेद से—यह शब्द बालक का है या बूढ़े का ?

लिंग-भेद से—स्त्री का है या पुरुष का ? आदि-आदि।

## व्यवहार-प्रत्यक्ष का क्रमविभाग

अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा का न उत्क्रम होता है और न व्यतिक्रम। अथ-ग्रहण के बाद ही विचार हो सकता है, विचार के बाद ही निश्चय और निश्चय के बाद ही धारणा। इसलिए ईहा अवग्रहपूर्वक होती है, अवाय ईहापूर्वक और धारणा अवायपूर्वक।

व्यवहार-प्रत्यक्ष के ये विभाग निहंतुक नहीं हैं। यद्यपि ये एक-वस्तु-विषयक ज्ञान की धारा के अविरल रूप हैं, फिर भी उनकी अपनी विशेष स्थितियाँ हैं, जो उन्हें एक-दूसरे से पृथक् करती हैं।

१ 'यह कुछ है'—इतना-सा ज्ञान होते ही प्रमाता दूसरी बात में ध्यान देने लगा, वस वह फिर आगे नहीं बढ़ता। इसी प्रकार 'यह अमुक होना चाहिए'—यह अमुक ही है—यह भी एक-एक हो सकते हैं। यह एक स्थिति है जिसे 'असामस्त्येन उत्पत्ति' कहा जाता है।

२ दूसरी स्थिति है—'क्रमभावित्व'—धारा-निरोध। इनकी धारा अन्त तक चले, यह कोई नियम नहीं किन्तु जब चलती है तब क्रम का उल्लंघन नहीं होता। 'यह कुछ है' इसके बिना, 'यह अमुक होना चाहिए'—यह ज्ञान नहीं होता। 'यह अमुक होना चाहिए'—इसके बिना 'यह अमुक ही है' यह नहीं जाना जाता। 'यह अमुक ही है'—इसके बिना धारणा नहीं होती।

३ तीसरी स्थिति है—'क्रमिक प्रकाश'। ये एक ही वस्तु के नये-नये पहलुओं पर प्रकाश डालते हैं। इससे एक बात और भी स्पष्ट होती है कि अपने-अपने विषय में इन सबकी निर्णायकता है, इसलिए ये सब प्रमाण हैं। अवाय स्वतन्त्र निर्णय नहीं करता। ईहा के द्वारा ज्ञात अणु की अपेक्षा से ही उस पर विशेष प्रकाश

## अवग्रह आदि का कालमान

व्यजनावग्रह—असख्य समय ।

अर्थावग्रह—एक समय ।

ईहा—अन्तर्-मुहूर्त ।

अवाय—अन्तर्-मुहूर्त ।

धारणा—सख्येय काल और असख्येय काल ।

मति के दो भेद हैं—श्रुत-निश्चित और अश्रुत-निश्चित ।<sup>१</sup> श्रुत-निश्चित मति के २८ भेद हैं, जो व्यवहार-प्रत्यक्ष कहलाते हैं ।<sup>२</sup> औत्पत्तिकी आदि बुद्धि-चतुष्टय अश्रुत-निश्चित है ।<sup>३</sup> नन्दी में श्रुत-निश्चित मति के २८ भेदों का विवरण है । अश्रुत-निश्चित के चार भेदों का इनमें समावेश होता है या नहीं इसकी कोई चर्चा नहीं । मति के २८ भेद वाली परम्परा सर्वमान्य है किन्तु २८ भेदों की स्वरूप-रचना में दो परम्पराएँ मिलती हैं । एक परम्परा अवग्रह-अभेदवादियों की है । इसमें व्यजनावग्रह की अर्थावग्रह से भिन्न गणना नहीं होती, इसलिए श्रुत-निश्चित मति के २४ भेद और अश्रुत-निश्चित के चार—इस प्रकार मति के २८ भेद बनते हैं ।<sup>४</sup>

दूसरी परम्परा जिनभद्रगणि क्षमाश्रमण की है । इसके अनुसार अवग्रह आदि चतुष्टय अश्रुत-निश्चित और श्रुत-निश्चित मति के सामान्य धर्म हैं, इसलिए भेद-गणना में अश्रुत-निश्चित मति श्रुत-निश्चित में समाहित हो जाती है ।<sup>५</sup> फलस्वरूप व्यवहार प्रत्यक्ष के २८ भेद और मति के २८ भेद एक-रूप बन जाते हैं । इसका आधार स्थानाग है । वहा व्यजनावग्रह और अर्थावग्रह की श्रुत-निश्चित और अश्रुत-निश्चित—इन दोनों भेदों में गणना की है । अश्रुत-निश्चित बुद्धि-चतुष्टय मानस ज्ञान होता है । उसका व्यजनावग्रह नहीं होता, इससे फलित होता है कि बुद्धि-चतुष्टय के अतिरिक्त भी अवग्रह आदि चतुष्क अश्रुत-निश्चित होता है ।

---

१ नदा, सूत्र ३७ ।

२ वही, सूत्र ३६-४८ ।

३ वही, सूत्र ३८ ।

४ विशेषावश्यकभाष्य, गाथा, ३०१, ३०२

केई तु वजणोगहवज्जेच्छोदूण मेयम्मि ॥

अस्सुय निस्सियमेव अट्ठावीस विह ति भासति ।

जमवग्गहो दुभेओऽवग्गह सामण्णओ गहिओ ॥

५ वही, गाथा ३०३ ।

व्यजनावग्रह सम्पर्कपूर्वक होनेवाला अव्यक्त ज्ञान है। अर्थाविग्रह उसी का चरम अंश है। पटु इन्द्रिया एक साथ विषय को पकड़ नहीं सकती। व्यजनावग्रह के द्वारा अव्यक्त ज्ञान होते-होते जब वह पुष्ट हो जाता है, तब उसको अर्थ का अवग्रह होता है। चक्षु अपना विषय तत्काल पकड़ लेता है, इसलिए उसे पूर्वभावी अव्यक्त ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती।

मन की भी यही बात है। वह चक्षु की भांति व्यवहित पदार्थ को जान लेता है, इसलिए उसे भी व्यजनावग्रह की अपेक्षा नहीं होती।

बौद्ध श्रोत्र को भी अप्राप्यकारी मानते हैं। नैयायिक-वैशेषिक चक्षु और मन को अप्राप्यकारी नहीं मानते। उक्त दोनों दृष्टियों से जैन-दृष्टि भिन्न है।

श्रोत्र व्यवहित शब्द को नहीं जानता। जो शब्द श्रोत्र से संपृक्त होता है, वही उसका विषय बनता है। इसलिए श्रोत्र अप्राप्यकारी नहीं हो सकता। चक्षु और मन व्यवहित पदार्थ का जानते हैं, इसलिए वे प्राप्यकारी नहीं हो सकते। इनका ग्राह्य वस्तु के साथ सम्पर्क नहीं होता।

विज्ञान के अनुसार—

चक्षु में दृश्य वस्तु का तदाकार प्रतिबिम्ब पड़ता है। उससे चक्षु को अपने विषय का ज्ञान होता है। नैयायिकों की प्राप्यकारिता का आधार है चक्षु की सूक्ष्म-रश्मियों का पदार्थ से संपृक्त होना। विज्ञान इसे स्वीकार नहीं करता। वह आख को एक वड्डिया कैमरा मानता है। उसमें दूरस्थ वस्तु का चित्र अंकित हो जाता है। जैन दृष्टि की अप्राप्यकारिता में इससे कोई बाधा नहीं आती। कारण कि विज्ञान के अनुसार चक्षु का पदार्थ के साथ सम्पर्क नहीं होता। काच स्वच्छ होता है, इसलिए उसके सामने जो वस्तु आती है, उसकी छाया काच में प्रतिबिम्बित हो जाती है। ठीक यही प्रक्रिया आख के सामने कोई वस्तु आने पर होती है। काच में पड़नेवाला वस्तु का प्रतिबिम्ब और वस्तु एक नहीं होते, इसलिए काच उस वस्तु से संपृक्त नहीं कहलाता। ठीक यही बात आख के लिए है।

व्यवहार-प्रत्यक्ष के २८ भेद—

	अवग्रह		ईहा	अवाय	धारणा
स्पर्शन	व्यजनावग्रह	अर्थाविग्रह	ईहा	अवाय	धारणा
रसन	व्यजनावग्रह	अर्थाविग्रह	ईहा	अवाय	धारणा
घ्राण	व्यजनावग्रह	अर्थाविग्रह	ईहा	अवाय	धारणा
चक्षु	×	अर्थाविग्रह	ईहा	अवाय	धारणा
श्रोत्र	व्यजनावग्रह	अर्थाविग्रह	ईहा	अवाय	धारणा
मन	×	अर्थाविग्रह	ईहा	अवाय	धारणा

## परोक्ष

१ इन्द्रिय और मन की सहायता से आत्मा को जो ज्ञान होता है, वह 'आत्म-परोक्ष' है।

आत्मा—इन्द्रिय ज्ञान—पौद्गलिक-इन्द्रिय—पदार्थ।

२ धूम आदि की सहायता से अग्नि आदि का जो ज्ञान होता है, वह 'इन्द्रिय-परोक्ष' है।

आत्मा—इन्द्रिय—धूम—अग्नि।

पहली परिभाषा नैश्चयिक है। इसके अनुसार सव्यवहार-प्रत्यक्ष को वस्तुतः परोक्ष माना जाता है।

मति और श्रुत—ये दोनों ज्ञान आत्म-निर्भर नहीं हैं, इसलिए ये परोक्ष कहलाते हैं। मति साक्षात्-रूप में पौद्गलिक-इन्द्रिय और मन के और परम्परा के रूप में अर्थ और आलोक के अधीन होती है। श्रुत साक्षात्-रूप में मन के और परम्परा के रूप में शब्द-सकेत तथा इन्द्रिय (मति-ज्ञानाश) के अधीन होता है। मति में इन्द्रिय और मन की अपेक्षा समकक्ष है, श्रुत में मन का स्थान पहला है।

मति के दो साधन हैं—इन्द्रिय और मन। मन द्विविध-धर्मा है—अवग्रह आदि धर्मवान् और स्मृत्यादि धर्मवान्। इस स्थिति में मति दो भागों में बंट जाती है—व्यवहार-प्रत्यक्ष मति और परोक्ष मति। इन्द्रियात्मक और अवग्रहादि धर्मक मनरूप मति व्यवहार-प्रत्यक्ष है, जिसका स्वरूप प्रत्यक्ष-विभाग में बतलाया जा चुका है।

स्मृत्यादि धर्मक मन रूप परोक्ष-मति के चार विभाग होते हैं—

नदी के अनुसार अवग्रहादि चतुष्क केवल श्रुत-निश्चित है। विशेषावश्यक भाष्य के अनुसार वह श्रुत-निश्चित और अश्रुत-निश्चित दोनों है। स्यानाग के अनुसार वह दोनों तो हैं ही, विशेष बात यह है कि बुद्धि-चतुष्टय में होनेवाला अवग्रहादि चतुष्क ही अश्रुत-निश्चित नहीं किन्तु उसके अतिरिक्त भी अवग्रहादि चतुष्क अश्रुत-निश्चित होता है।



अकुशल व्यक्ति सम्भव-सत्य से सत्य दूढ़ता है। न्यायाधीश अनुमानित-सत्य से सत्य का पता लगाते हैं। दार्शनिक का न्याय इन दोनों से भिन्न है। वह ध्रुव-सत्य—व्याप्ति के द्वारा सत्य की शोध करता है। ध्रुव-सत्य नियमों की निश्चित जानकारी तर्क है। उसके द्वारा निश्चित नियमों के अनुसार अनुमान होता है।

## तर्क का प्रयोजकत्व

‘स्वभावे तार्किका भग्ना’—स्वभाव के क्षेत्र में तर्क का कोई प्रयोजन नहीं होता। इसीलिए जैन-दर्शन में दो प्रकार के पदार्थ माने जाते हैं—हेतुगम्य (तर्क-गम्य) और अहेतुगम्य (तर्क-अगम्य)।

पहली बात—तर्क का अपना क्षेत्र कार्य-कारणवाद या अविनाभाव या व्याप्ति है। व्याप्ति का निश्चय तर्क के बिना और किसी से नहीं होता। इसका निश्चय अनुमान से किया जाए तो उसकी (व्याप्ति के निश्चय के लिए प्रयुक्त अनुमान की) व्याप्ति के निश्चय के लिए फिर एक दूसरे अनुमान की आवश्यकता होगी। कारण यह है कि अनुमान व्याप्ति का स्मरण होने पर ही होता है। साधन और साध्य के सम्बन्ध का निश्चय होने पर ही साध्य का ज्ञान होता है।

पहले अनुमान की व्याप्ति ‘ठीक है या नहीं’ इस निश्चय के लिए दूसरा अनुमान आये तो दूसरे अनुमान की वही गति होगी और उसकी व्याप्ति का निर्णय करने के लिए फिर तीसरा अनुमान आयेगा। इस प्रकार अनुमान-परम्परा का अन्त नहीं होगा। यह अनवस्था का रास्ता है। इससे कोई निर्णय नहीं मिलता।

दूसरी बात—व्याप्ति अपने निश्चय के लिए अनुमान का सहारा ले और अनुमान व्याप्ति का—यह अन्योन्याश्रय दोष है। अपने-अपने निश्चय में परस्पर एक-दूसरे के आश्रित होने का अर्थ है—अनिश्चय। जिसका यह घोड़ा है, मैं उसका सेवक हूँ और जिसका मैं सेवक हूँ उसका यह घोड़ा है—इसका अर्थ यह हुआ कि कुछ भी समझ में नहीं आया। इसलिए व्याप्ति का निश्चय करने के लिए तर्क को प्रमाण मानना आवश्यक है।

## अनुमान

अनुमान तर्क का कार्य है। तर्क द्वारा निश्चित नियम के आधार पर यह उत्पन्न होता है। पर्वत सिद्ध होता है और अग्नि भी। अनुमान इन्हें नहीं साधता। वह ‘इस पर्वत में अग्नि है’ (अग्निमानय पर्वत) इसे साधता है। इस सिद्धि का आधार व्याप्ति है।

## अनुमान का परिवार

तर्कशास्त्र के बीज का विकास अनुमानरूपी कल्पतरु के रूप में होता है।

तर्क

नैयायिक तर्कों को प्रमाण का अनुग्राहक या सहायक मानते हैं।<sup>१</sup> बौद्ध इसे अप्रमाण मानते हैं। जैन-दृष्टि के अनुसार यह परोक्ष प्रमाण का एक भेद है। यह प्रत्यक्ष में नहीं समाता। प्रत्यक्ष से दो वस्तुओं का ज्ञान हो सकता है किन्तु वह उनके सम्बन्ध में कोई नियम नहीं बनाता।

यह अग्नि है, यह धुआ है—यह प्रत्यक्ष का विषय है किन्तु—

- |                                    |   |                   |
|------------------------------------|---|-------------------|
| १ धूम होने पर अग्नि अवश्य होती है। | } | अन्वय-व्याप्ति    |
| २ धूम अग्नि में ही होता है।        |   |                   |
| ३ अग्नि के अभाव में धूम नहीं होता। | } | व्यतिरेक-व्याप्ति |
|                                    |   |                   |

—यह प्रत्यक्ष का काम नहीं, तर्क का है।

हम प्रत्यक्ष, स्मृति और प्रत्यभिज्ञा की सहायता से अनेक प्रामाणिक नियमों की सृष्टि करते हैं। वे ही नियम हमें अनुमान करने का साहस बढ़ाते हैं। तर्क को प्रमाण माने बिना अनुमान की प्रामाणिकता अपने आप मिट जाती है। तर्क और अनुमान की नींव एक है। भेद सिर्फ ऊपरी है। तर्क एक व्यापक नियम है और अनुमान उसका एकदेशीय प्रयोग। तर्क का काम है, धुएँ के साथ अग्नि का निश्चित सम्बन्ध बनाना। अनुमान का काम है, उस नियम के सहारे अमुक स्थान में अग्नि का ज्ञान कराना। तर्क से धुएँ के साथ अग्नि की व्याप्ति जानी जाती है। किन्तु इस पक्ष में 'अग्नि है'—यह नहीं जाना जाता। 'इस पक्ष में अग्नि है'—यह अनुमान का साध्य है। तर्क का साध्य केवल अग्नि (धर्म) होता है। अनुमान का साध्य होता है—'अग्निमान् पक्ष' (धर्मी)। दूसरे शब्दों में तर्क के साध्य का आधार अनुमान का साध्य बनता है।

न्याय की तीन परिधि या हैं—

- १ सम्भव-सत्य।
- २ अनुमानित-सत्य।
- ३ ध्रुव-सत्य।

१ तर्कभाषा

तथा हि त्वतोय साग्नि उत्तानग्निः, इति सदेहानन्तरं यदि कश्चिन् मन्यते—अग्निरिति तत्प्रति यद्ययमग्निरभविष्यत्तर्हि धूमवन्नाभविष्यत् इत्यवह्निमत्त्वेनाधूमवत्प्रसज्जन क्रियते। स चानिष्टं प्रसंगं तर्क उच्यते। एव प्रवृत्तं तर्क अनग्निमत्त्वस्य प्रतिक्षेपात् अनुमानस्य भवत्यनुग्राहक इति।

इसकी व्याप्ति इस प्रकार बनती है—‘जहा-जहां चैतन्य है, वहां-वहां आत्मा है’ । किन्तु इसके लिए दृष्टान्त कोई नहीं बन सकता, क्योंकि यह व्याप्ति अपने विषय को अपने आप में समेट लेती है । उसका समानधर्मा कोई शेष नहीं रहता ।

वहिव्याप्ति में साधर्म्य मिलता है । पक्षीकृत विषय के सिवाय भी साधन की साध्य के साथ व्याप्ति मिलती है । ‘पर्वत अग्निमान् है’—यह पक्ष है । धूम है, इसलिए वह अग्निमान् है—यह साधन है । इसकी व्याप्ति इस प्रकार बनती है— ‘जहा-जहा धूम है, वहा-वहा अग्नि है ।’ इसका दृष्टान्त बन सकता है, जैसे— रसोईघर या अन्य अग्निमान् प्रदेश ।

## हेतु भाव और अभाव

अभाव चार होते हैं—

१ प्राक् ।

२ प्रध्वस ।

३ इतरेतर ।

४ अत्यन्त ।

भाव जैसे वस्तु स्वरूप का साधक है, वैसे अभाव भी । भाव के बिना वस्तु की सत्ता नहीं बनती तो अभाव के बिना भी उसकी सत्ता स्वतन्त्र नहीं बनती ।

‘है’ यह जैसे वस्तु का स्वभाव है वैसे ही ‘स्व’ लक्षण है—असकीर्ण है—यह भी उसका स्वभाव है ।

अगर हम वस्तु को केवल भावात्मक माने तो उसमें परिवर्तन नहीं हो सकता । वह होता है । एक क्षण से दूसरे क्षण में, एक देश से दूसरे देश में, एक स्थिति से दूसरी स्थिति में वस्तु जाती है । यह कालकृत, देशकृत और अवस्थाकृत परिवर्तन वस्तु से सर्वथा भिन्न नहीं होता । दूसरे क्षण, देश और अवस्थावर्ती वस्तु में पहले क्षण, देश और अवस्थावर्ती वस्तु का सम्बन्ध जुड़ ही नहीं सकता, अगर अभाव उसका स्वभाव न हो । परिवर्तन का अर्थ ही यही है—भाव और अभाव की एकाश्रयता । ‘सर्वथा मिट जाय, सर्वथा नया बन जाय’ यह परिवर्तन नहीं होता । परिवर्तन यह होता है—‘जो मिटे भी, बने भी और फिर भी धारा न टूटे’ ।

उपादान कारण में इसकी स्पष्ट भावना है । कारण ही कार्य बनता है । कारण का भाव मिटता है, कार्य का अभाव मिटता है तब एक वस्तु बनती है । बनते-बनते उसमें कारण का अभाव और कार्य का भाव आ जाता है । यह कार्यकारण-सापेक्ष भावाभाव एक वस्तुगत होते हैं । वैसे ही स्वगुण-परगुणापेक्ष भावाभाव भी एक वस्तुगत होते हैं । अगर यह न माना जाय तो वस्तु निर्विकार, अनन्त, सर्वात्मक और

कई नैयायिक आचार्य पंचवाक्यात्मक प्रयोग को ही न्याय मानते हैं।<sup>१</sup> निगमन फल-प्राप्ति है। वह समस्त प्रमाणों के व्यापार से होती है।<sup>२</sup> प्रतिज्ञा में शब्द, हेतु में अनुमान, दृष्टान्त में प्रत्यक्ष, उपनय में उपमान—इस प्रकार सभी प्रमाण आ जाते हैं। इन सबके योग से फलिताथ निकलता है—ऐसा न्यायवार्तिककार का मत है। व्यवहार-दृष्टि से जैन-दृष्टि भी इससे सहमत है। यद्यपि पंचावयव में प्रमाण का समावेश करना आवश्यक नहीं लगता, फिर भी तर्कशास्त्र का मुख्य विषय साधन के द्वारा साध्य की सिद्धि है, इसमें द्वैत नहीं हो सकता।

अनुमान अपने लिए स्वार्थ होता है, वैसे दूसरों के लिए परार्थ भी होता है। 'स्वार्थ' ज्ञानात्मक होता है और 'परार्थ' वचनात्मक। 'स्वार्थ' की दो शाखाएँ होती हैं—पक्ष और हेतु। 'परार्थ' की जहाँ श्रोता तीव्र बुद्धि होता है वहाँ सिर्फ ये दो शाखाएँ हैं और जहाँ मंद बुद्धि होता है वहाँ पाँच शाखाएँ होती हैं—

- १ पक्ष।
- २ हेतु।
- ३ दृष्टान्त।
- ४ उपनय।
- ५ निगमन।

## स्वार्थ और परार्थ

अनुमान वास्तव में 'स्वार्थ' ही होता है। अनुमाता श्रोता को वचनात्मक हेतु के द्वारा साध्य का ज्ञान कराता है, तब वह वचन श्रोता के अनुमान का कारण बनता है। वचन-प्रतिपादक के अनुमान का कार्य और श्रोता के अनुमान का कारण बनता है। प्रतिपादक के अनुमान की अपेक्षा कार्य को कारण मानकर (कारण में कार्य का उपचार कर) और श्रोता के अनुमान की अपेक्षा कारण को कार्य मानकर (कार्य में कारण का उपचार कर) वचन को अनुमान कहा जाता है।

## व्याप्ति

व्याप्ति के दो भेद हैं—अन्तर्व्याप्ति और वहिव्याप्ति। पक्षीकृत विषय में ही साधन की साध्य के साथ व्याप्ति मिले, अन्यत्र न मिले, यह अन्तर्व्याप्ति होती है। आत्मा है—यह पक्ष है। 'चैतन्यगुण मिलता है, इसलिए वह है'—यह साधन है।

- १ वात्स्यायनभाष्य  
सपञ्चावयवापेतवाक्यात्मकोन्यायः ।
- २ न्यायवार्तिक  
समस्तप्रमाणव्यापारादर्थधिगतिन्यायः ।

लिए यह नियम नहीं। अचेतन चेतन और चेतन अचेतन तीन काल में भी नहीं होते। इसका नाम है—अत्यन्त अभाव।<sup>१</sup> यह अनादि-अनन्त है। इसके बिना चेतन और अचेतन—इन दो अत्यन्त भिन्न पदार्थों की तादात्म्यनिवृत्ति सिद्ध नहीं होती।

## साध्य धर्म और धर्मी

साध्य और साधन का सम्बन्ध मात्र जानने में साध्य धर्म ही होता है। कारण कि धुएँ के साथ अग्नि होने का नियम है, वैसे अग्निमान् पर्वत होने का नियम नहीं बनता। अग्नि पर्वत के सिवाय अन्यत्र भी मिलती है। साधन के प्रयोगकाल में साध्य धर्मी होता है। धर्मी तीन प्रकार का होता है—

१ बुद्धि-सिद्ध।

२ प्रमाण-सिद्ध।

३ उभय-सिद्ध।

१ प्रमाण से जिसका अस्तित्व या नास्तित्व सिद्ध न हो किन्तु अस्तित्व या नास्तित्व सिद्ध करने के लिए जो शाब्दिक रूप में मान लिया गया हो, वह 'बुद्धि-सिद्ध धर्मी' होता है, जैसे—'सर्वज्ञ है'। अस्तित्व सिद्धि से पहले सर्वज्ञ किसी भी प्रमाण द्वारा सिद्ध नहीं है। उसका अस्तित्व सिद्ध करने के लिए पहले-पहल जब धर्मी बनाया जाता है, तब उसका अस्तित्व बुद्धि से ही माना जाता है। प्रमाण द्वारा उसका अस्तित्व बाद में सिद्ध किया जाएगा। संक्षेप में जिस साध्य का अस्तित्व या नास्तित्व साधना हो, वह धर्मी बुद्धि-सिद्ध या विकल्प-सिद्ध होता है।

२ जिसका अस्तित्व प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से सिद्ध हो, वह धर्मी 'प्रमाण-सिद्ध' होता है। 'इस वादल में पानी है'—वादल हमारे प्रत्यक्ष है। उसमें पानी धर्म को सिद्ध करने के लिए हमें वादल, जो धर्मी है, को कल्पना से मानने की कोई आवश्यकता नहीं होती।

३ 'मनुष्य मरणशील है'—यह प्रमाण मनुष्य प्रत्यक्ष-सिद्ध है और मृत तथा मरिष्यमाण मनुष्य बुद्धि-सिद्ध। 'मनुष्य मरणशील है'—इसमें कोई एक खास धर्मी नहीं, सभी मनुष्य धर्मी हैं। प्रमाण-सिद्ध धर्मी व्यक्त्यात्मक होता है, उस स्थिति में उभय-सिद्ध धर्मी जात्यात्मक। उभय-सिद्ध धर्मी में सत्ता-असत्ता के सिवाय शेष सब धर्म साध्य हो सकते हैं।

अनुमान को नास्तिक के सिवाय शेष सभी दर्शन प्रमाण मानते हैं। नास्तिक व्याप्ति की निर्णायकता स्वीकार नहीं करते। उसके बिना अनुमान हो नहीं सकता। व्याप्ति को सदिग्ध मानने का अर्थ तर्क से परे हटना होना चाहिए।

एकात्मक बन जाएगी। किन्तु ऐसा होता नहीं। वस्तु में विकार होता है। पहला रूप मिटता है, दूसरा बनता है। मिटनेवाला रूप बननेवाले रूप का प्राक्-अभाव होता है, दूसरे शब्दों में उपादन-कारण कार्य का प्राक्-अभाव होता है। बीज मिटा, अकुर बना। बीज के मिटने की दशा में ही अकुर का प्रादुर्भाव होगा। प्राक्-अभाव अनादि-सान्त है। जब तक बीज का अकुर नहीं बनता, तब तक बीज में अकुर का प्राक्-अभाव रहता है। अकुर बनते ही प्राक्-अभाव मिट जाता है। जो लोग प्रत्येक अनादि वस्तु को नाश-रहित (अनन्त) मानते हैं, यह अयुक्त है, यह इससे समझा जा सकता है।

प्राक्-अभाव जैसे निर्विकारता का विरोधी है, वैसे ही प्रध्वसाभाव वस्तु की अनन्तता का विरोधी है। प्रध्वस-अभाव न हो तो वस्तु बनने के बाद मिटने का नाम ही न ले, वह अनन्त हो जाए। पर ऐसा होता कहा है ? दूसरी पर्याय बनती है, पहली मिट जाती है। वृक्ष कार्य है। वह टूटता है, तब उसकी लकड़ी बनती है। दूसरे कार्य में पहले कार्य का प्रध्वस-रूप अभाव होता है। लकड़ी में वृक्ष का अभाव है या यो कहिए लकड़ी वृक्ष का प्रध्वसाभाव है। लकड़ी की आविर्भाव दशा में वृक्ष की तिरोभाव-दशा हुई है। प्रध्वसाभाव सादि-अनन्त है। जिस वृक्ष की लकड़ी बनी, उससे वह वृक्ष कभी नहीं बनता। इससे यह भी समझिए कि प्रत्येक सादि पदार्थ सान्त नहीं होता।

ऊपर की पक्तियों का सार यह है—वर्तमान दशा पूर्वदशा का कार्य बनती है और उत्तरदशा का कारण। पूर्वदशा उसका प्राक्-अभाव होता है और उत्तरदशा प्रध्वस-अभाव।

एक बात और स्पष्ट करने की चाहिए कि द्रव्य सादि-सान्त नहीं होते। सादि-सान्त होती हैं द्रव्य की पर्याय (अवस्थाएँ) अवस्थाएँ। अनादि-अनन्त नहीं होती किन्तु पूर्व-अवस्था कारण रूप में अनादि है। उससे बननेवाली वस्तु पहले कभी नहीं बनी। उत्तर अवस्था मिटने के बाद फिर वैसी कभी नहीं बनेगी, इसलिए वह अनन्त है। यह सारी एक ही द्रव्य की पूर्व-उत्तरवर्ती दशाओं की चर्चा है। अब हमें अनेक सजातीय द्रव्यों की चर्चा करनी है। खम्भा पौद्गलिक है और घड़ा भी पौद्गलिक है किन्तु खम्भा घड़ा नहीं है और घड़ा खम्भा नहीं है। दोनों एक जाति के हैं, फिर भी दोनों दो हैं। यह 'इतर इतर-अभाव' आपस में एक-दूसरे का अभाव है।<sup>१</sup> खम्भे में घड़े का और घड़े में खम्भे का अभाव है। यह न हो तो हम वस्तु का लक्षण कैसे बनायें ? किसको खम्भा कहें और किसको घड़ा ? फिर सब एकमेक बन जाएंगे। यह अभाव सादि-सान्त है। खम्भे के पुद्गल स्कन्ध घड़े के रूप में और घड़े के पुद्गल-स्कन्ध खम्भे के रूप में बदल सकते हैं किन्तु सर्वथा विजातीय द्रव्य के

३ अविरुद्ध-कारण-उपलब्धि—

साध्य—वर्षा होगी ।

हेतु—क्योंकि विशिष्ट प्रकार के बादल मड़रा रहे हैं ।

बादलों की विशिष्ट-प्रकारता वर्षा का कारण है और उसका विरोधी नहीं है ।

४ अविरुद्ध-पूर्वचर-उपलब्धि—

साध्य—एक मुहूर्त के बाद तिष्य नक्षत्र का उदय होगा ।

हेतु—क्योंकि पुनर्वसु का उदय हो चुका है ।

‘पुनर्वसु का उदय’ यह हेतु ‘तिष्योदय’ साध्य का पूर्वचर है और उसका विरोधी नहीं है ।

५ अविरुद्ध-उत्तरचर-उपलब्धि—

साध्य—एक मुहूर्त पहले पूर्व-फाल्गुनी का उदय हुआ था ।

हेतु—क्योंकि उत्तर-फाल्गुनी का उदय हो चुका है ।

उत्तर-फाल्गुनी का उदय पूर्व-फाल्गुनी के उदय का निश्चित उत्तरवर्ती है ।

६ अविरुद्ध-सहचर-उपलब्धि—

साध्य—इस आम में रूप विशेष है ।

हेतु—क्योंकि रस विशेष आस्वाद्यामान है ।

यहां रस (हेतु) रूप (साध्य) का नित्य सहचारी है ।

निषेध-साध्यक उपलब्धि-हेतु

साध्य से विरुद्ध होने के कारण जो हेतु उसके अभाव को सिद्ध करता है, वह विरुद्धोपलब्धि कहलाता है ।

विरुद्धोपलब्धि के सात प्रकार हैं—

१ स्वभाव-विरुद्ध-उपलब्धि—

साध्य—सर्वथा एकान्त नहीं है ।

हेतु—क्योंकि अनेकान्त उपलब्ध हो रहा है ।

अनेकान्त—एकान्त स्वभाव के विरुद्ध है ।

२ विरुद्ध-व्याप्य-उपलब्धि—

साध्य—इस पुरुष का तत्त्व में निश्चय नहीं है ।

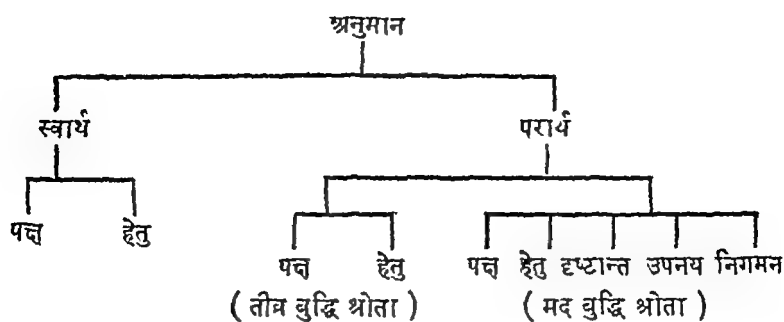
हेतु—क्योंकि सन्देह है ।

‘सन्देह है’ यह ‘निश्चय नहीं है’ इसका व्याप्य है । इसलिए सन्देह-दशा में निश्चय का अभाव होगा । ये दोनों विरोधी हैं ।

३ विरुद्ध-कार्य-उपलब्धि—

साध्य—इस पुरुष का क्रोध शान्त नहीं हुआ है ।

हेतु—क्योंकि मुख-विकार हो रहा है ।



## हेतु के प्रकार

हेतु के दो प्रकार होते हैं—उपलब्धि और अनुपलब्धि। ये दोनों विधि और निषेध के साधक हैं।

आचार्य हेमचन्द्र ने अनुपलब्धि को विधि-साधक हेतु के रूप में स्थान नहीं दिया है।

‘परीक्षामुख’ में विधि-साधक छह उपलब्धियों एवं तीन अनुपलब्धियों का तथा निषेध-साधक छह उपलब्धियों एवं सात अनुपलब्धियों का निरूपण है। इसका विकास प्रमाणनयतत्त्वालोक में हुआ है। वहाँ विधि-साधक छह उपलब्धियों एवं पाँच अनुपलब्धियों का तथा निषेध-साधक सात-सात उपलब्धियों एवं अनुपलब्धियों का उल्लेख है। प्रस्तुत वर्गीकरण ‘प्रमाणनयतत्त्वालोक’ के अनुसार है।

## विधि-साधक उपलब्धि-हेतु

साध्य से अविरुद्ध रूप में उपलब्ध होने के कारण जो हेतु साध्य की सत्ता को सिद्ध करता है, वह अविरुद्धोपलब्धि कहलाता है।

अविरुद्ध-उपलब्धि के छह प्रकार हैं—

१ अविरुद्ध-व्याप्य-उपलब्धि—

साध्य—शब्द परिणामी है।

हेतु—क्योंकि वह प्रयत्न-जन्य है। यहाँ प्रयत्न-जन्यत्व व्याप्य है। वह परिणामित्व से अविरुद्ध है। इसलिए प्रयत्न-जन्यत्व से शब्द का परिणामित्व सिद्ध होता है।

२ अविरुद्ध-कार्य उपलब्धि—

साध्य—इस पर्वत पर अग्नि है।

हेतु—क्योंकि धुआ है।

धुआ अग्नि का कार्य है, वह अग्नि से अविरुद्ध है। इसलिए धूम कार्य से पर्वत पर ही अग्नि की सिद्धि होती है।



वक्ष व्यापक है, पनस व्याप्य। यह व्यापक की अनुपलब्धि में व्याप्य का प्रतिषेध है।

३ अविरोध-कार्य-अनुपलब्धि—

साध्य—यहा अप्रतिहत शक्तिवाले बीज नहीं हैं।

हेतु—क्योंकि अकुर नहीं दीख रहे हैं।

यह अविरोधी कार्य की अनुपलब्धि के कारण का प्रतिषेध है।

४ अविरोध-कारण-उपलब्धि—

साध्य—इस व्यक्ति में प्रशमभाव नहीं है।

हेतु—क्योंकि इसे सम्यग् दर्शन प्राप्त नहीं हुआ है।

प्रशमभाव—सम्यग् दर्शन का कार्य है। यह कारण के अभाव में कार्य का प्रतिषेध है।

५ अविरोध पूर्वचर-अनुपलब्धि —

साध्य—एक मुहूर्त के पश्चात् स्वाति का उदय नहीं होगा।

हेतु—क्योंकि अभी चित्त का उदय नहीं है।

यह चित्ता के पूर्ववर्ती उदय के अभाव द्वारा स्वाति के उत्तरवर्ती उदय का प्रतिषेध है।

६ अविरोध-उत्तरचर-अनुपलब्धि—

साध्य—एक मुहूर्त पहले पूर्वभाद्रपदा का उदय नहीं हुआ था।

हेतु—क्योंकि उत्तरभाद्रपदा का उदय नहीं है।

यह उत्तरभाद्रपदा के पूर्ववर्ती उदय के अभाव के द्वारा पूर्वभाद्रपदा के पूर्ववर्ती उदय का प्रतिषेध है।

७ अविरोध-सहचर-अनुपलब्धि—

साध्य—इसे सम्यग् ज्ञान प्राप्त नहीं है।

हेतु—क्योंकि सम्यग् दर्शन नहीं है।

सम्यग् ज्ञान और सम्यग् दर्शन दोनों नियत सहचारी हैं। इसलिए यह एक के अभाव में दूसरे का प्रतिषेध है।

विधि-साधक अनुपलब्धि-हेतु

साध्य के विरुद्ध रूप की उपलब्धि न होने के कारण जो हेतु उसकी सत्ता को सिद्ध करता है, वह विरुद्धानुपलब्धि कहलाता है।

विरुद्धानुपलब्धि हेतु के पांच प्रकार हैं—

१ विरुद्ध-कार्य-अनुपलब्धि—

साध्य—इसके शरीर में रोग है।

हेतु—क्योंकि स्वस्थ प्रवृत्तियाँ नहीं मिल रही हैं। स्वस्थ प्रवृत्तियों का भाव रोग-विरोधी कार्य है। उसकी यहा अनुपलब्धि है।

साध्य—यह महर्षि असत्य नहीं बोलता ।

हेतु—क्योंकि इसका ज्ञान राग-द्वेष की कलुषता से रहित है ।

यहां असत्य-वचन का विरोधी सत्य-वचन है और उसका कारण राग-द्वेष-रहित ज्ञान-सम्पन्न होना है ।

५ अविरुद्ध-पूर्वचर-उपलब्धि—

साध्य—एक मूढत्वं के पश्चात् पुण्य नक्षत्र का उदय नहीं होगा ।

हेतु—क्योंकि अभी रोहिणी का उदय है ।

यहां प्रतिषेध्य पुण्य नक्षत्र के उदय से विरुद्ध पूर्वचर रोहिणी नक्षत्र के उदय की उपलब्धि है । रोहिणी के पश्चात् मृगशीर्ष, आर्द्रा और पुनर्वसु का उदय होता है । फिर पुण्य का उदय होता है ।

६ विरुद्ध-उत्तरचर-उपलब्धि—

साध्य—एक मूढत्वं पहले मृगशिरा का उदय नहीं हुआ था ।

हेतु—क्योंकि अभी पूर्व-फाल्गुनी का उदय है ।

यहां मृगशीर्ष प्रतिषेध्य है । पूर्वा-फाल्गुनी का उदय उसका विरोधी है । मृगशिरा के पश्चात् क्रमशः आर्द्रा, पुनर्वसु, पुष्य, अश्लेषा, मघा और पूर्व फाल्गुनी का उदय होता है ।

७ विरुद्ध-सहचर-उपलब्धि—

साध्य—इसे मिथ्या ज्ञान नहीं है ।

हेतु—क्योंकि सम्यग् दर्शन है ।

मिथ्या ज्ञान और सम्यग् दर्शन एक साथ नहीं रह सकते ।

निषेध-साधक अनुपलब्धि-हेतु

प्रतिषेध्य से अविरुद्ध होने के कारण जो हेतु उसका प्रतिषेध्य सिद्ध करता है, वह अविरुद्धानुपलब्धि कहलाता है ।

अविरुद्धानुपलब्धि के सात प्रकार हैं—

१ अविरुद्ध-स्वभाव-अनुपलब्धि—

साध्य—यहां घट नहीं है ।

हेतु—क्योंकि उसका दृश्य स्वभाव उपलब्ध नहीं हो रहा है ।

चक्षु का विषय होना घट का स्वभाव है । यहाँ इस अविरुद्ध स्वभाव से ही प्रतिषेध्य का प्रतिषेध है ।

२. अविरुद्ध-व्यापक-अनुपलब्धि—

साध्य—यहाँ पनस नहीं है ।

हेतु—क्योंकि वृक्ष नहीं है ।

मुख-विकार क्रोध की विरोधी वस्तु का कार्य है—

४ विरुद्ध-कारण-उपलब्धि—

हेतु

अभाव ( निषेध या अनुपलब्धि )

भाव (विधि या उपलब्धि)

विधिमाधक(अविरुद्ध)

प्रतिषेधमाधक (विरुद्ध)

प्रतिषेधमाधक (अविरुद्ध)

विधिमाधक (विरुद्ध)

स्वभाव, सहचर, व्याप्य, पूर्वचर, उत्तरचर, कार्य, कारण,

१ २ ३ ४ ५ ६ ७

स्वभाव व्यापक कार्य कारण पूर्वचर उत्तरचर सहचर

८ ९ १० ११ १२ १३ १४

कार्य २२

कारण २३

व्यापक २४

स्वभाव २५

सहचर २६

स्वभाव व्यापक कार्य कारण पूर्वचर उत्तरचर सहचर

१५ १६ १७ १८ १९ २० २१

२ विरुद्ध-कारण-अनुपलब्धि—

साध्य—यह मनुष्य कण्ट में फसा हुआ है।

हेतु—क्योंकि इसे इष्ट का संयोग नहीं मिल रहा है। कण्ट के भाव का विरोधी कारण इष्ट-संयोग है, वह यहाँ अनुपलब्ध है।

३ विरुद्ध-स्वभाव-अनुपलब्धि—

साध्य—वस्तु समूह अनेकान्तात्मक है।

हेतु—क्योंकि एकान्त-स्वभाव की अनुपलब्धि है।

४ विरुद्ध-व्यापक-अनुपलब्धि

साध्य—यहाँ छाया है।

हेतु—क्योंकि उष्णता नहीं है।

५ विरुद्ध-सहचर-अनुपलब्धि—

साध्य—इसे मिथ्या ज्ञान प्राप्त है।

हेतु—क्योंकि इसे सम्यग् दर्शन प्राप्त नहीं है।'

गम, यो तीन प्रकार का आगम होता है। उपदेश के बिना अपने आप अर्थ-ज्ञान होता है, वह आत्मागम है। वह तीर्थंकर या स्वयम्बुद्ध आदि के होता है। उनकी उपदेश-वाणी से शिष्य के सूत्र की अपेक्षा आत्मागम और अर्थ की अपेक्षा अनतरागम होता है। तीसरी कक्षा में प्रशिष्य के सूत्र की अपेक्षा अनतरागम और अर्थ की अपेक्षा परम्परागम होता है। चौथी कक्षा में सूत्र और अर्थ दोनों परम्परागम होते हैं।<sup>१</sup>

ज्ञाता, ज्ञेय और वचन—इन तीनों की सहिता आगम का समग्र रूप है।

ज्ञाता ज्ञान करानेवाला और करनेवाला दोनों होते हैं। ज्ञेय पहले ने जान रखा है, दूसरे को जानना है। वचन पहले के ज्ञान का प्रकाश है और दूसरे के ज्ञान का साधन। ज्ञेय अनन्तशक्तियों, गुणों, अवस्थाओं का अखण्ड-पिण्ड होता है। उसका स्वरूप अनेकान्तात्मक होता है। ज्ञेय आगम की रीढ़ होता है, फिर भी उसके आधार पर आगम के विभाग नहीं होते। ज्ञाता की दृष्टि से इसका एक भेद होता है—अर्थागम। वचन की दृष्टि से इसके तीन विभाग बनते हैं—

१ स्याद्वाद—प्रमाण-वाक्य।

२ सद्वाद—नय-वाक्य।

३ दुर्नय—मिथ्या श्रुत।

दूसरे शब्दों में—

१ अनेकान्त वचन।

२ सत्-एकान्त वचन।

३ असत्-एकान्त वचन।

## वाक्-प्रयोग

वर्ण से पद, पद से वाक्य और वाक्य से भाषा बनती है। भाषा अनक्षर भी होती है पर वह स्पष्ट नहीं होती। स्पष्ट भाषा अक्षरात्मक ही होती है। अक्षर तीन प्रकार के हैं<sup>२</sup>—

१ सज्ञाक्षर—अक्षर की लिपि।

२ व्यजनाक्षर—अक्षर का उच्चारण।

३ लब्ध्याक्षर—अक्षर का ज्ञान।

१ अनुयोगद्वार, सूत्र १४४।

२ (क) नदी, सूत्र ३६।

(ख) जैनतर्कभाषा पृ० ६ सज्ञाक्षर बहुविधलिपिभेदम्, व्यजनाक्षर भाष्यमाणमकारादि, एते चोपचाराच्छ्रुते। लब्ध्याक्षर तु इन्द्रियमनोनिमित्त श्रुतोपयोग तदावरणक्षयोपशमो वा।

## आगम

आगम श्रुतज्ञान या शब्द-ज्ञान है। उपचार से आप्तवचन या द्रव्यश्रुत को भी आगम कहा जाता है किन्तु वास्तव में आगम वह ज्ञान है जो श्रोता या पाठक को आप्त की मौखिक या लिखित वाणी से होता है।

वैशेषिक शब्द-प्रमाण को अनुमान का ही रूप मानते हैं। जैन दर्शन को यह बात मान्य नहीं है। पूर्व-अभ्यास की स्थिति में शब्द-ज्ञान व्याप्ति-निरपेक्ष होता है। एक व्यक्ति खोटे-खरे सिक्के को जाननेवाला है। वह उसे देखते ही पहचान लेता है। उसे ऊहापोह की आवश्यकता नहीं होती। यही बात शब्द-ज्ञान के लिए है। शब्द सुनते ही सुननेवाला समझ जाता है। वह अनुमान नहीं होता। शब्द सुनने पर उसका अर्थ बोध न हो, उसके लिए व्याप्ति का सहारा लेना पड़े तो वह अवश्य अनुमान होगा, शब्द नहीं। प्रत्यक्ष के लिए भी यही बात है। प्रत्येक वस्तु के लिए 'यह अमुक होता चाहिए' ऐसा विकल्प बने, तब वह ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होगा, अनुमान होगा। आगम व्याप्ति-निरपेक्ष होने के कारण अनुमान के अन्तर्गत नहीं आता।<sup>१</sup>

जैन-दृष्टि के अनुसार आगम स्वतः प्रमाण, पौरुषेय और आप्तप्रणीत होता है।<sup>२</sup> वचन-रचना को सूत्रागम, ज्ञान को अर्थागम और समन्वित रूप में दोनों को उभयागम कहा जाता है।<sup>३</sup> प्रकारान्तर से आत्मागम, अनन्तरागम और परम्परा-

१ जैनतकभाषा, पृ० २६

न च व्याप्तिग्रहणवलेनाथप्रतिपादकत्वाद् धूमवदस्य अनुमानेऽन्तर्भावः, कटाकूटकापिपण-  
निरूपणप्रवणप्रत्यक्षवदभ्यासदशायां व्याप्तिग्रहनैरपेक्ष्येणैवास्य अर्थबोधकत्वात् ।

२ अयोगव्यवच्छेदिका, १७।

३ अनुयोगद्वार, सूत्र १४४।

शब्द तीन प्रकार के होते हैं—रूढ, यौगिक और मिश्र । जिनकी व्युत्पत्ति नहीं होती, वे शब्द 'रूढ' होते हैं ।<sup>१</sup> गुण, क्रिया, सम्बन्ध आदि के योग से बननेवाले शब्द 'यौगिक' कहलाते हैं ।<sup>२</sup> जिनमें दो शब्दों का योग होने पर भी परावृत्ति नहीं हो सकती, वे 'मिश्र' हैं ।<sup>३</sup>

नाम और क्रिया के एकाग्रयी योग को वाक्य कहते हैं । शब्द या वचन ध्वनि-रूप पौद्गलिक परिणाम होता है । वह ज्ञापक या बतानेवाला होता है । वह चेतन के वाक्प्रयत्न से पैदा होता है और अवयव-संयोग से भी सार्थक भी होता है और निरर्थक भी । अचेतन के सघात और भेद से पैदा होता है, वह निरर्थक ही होता है, अर्थ-प्रेरित नहीं होता ।<sup>४</sup>

### शब्द की अर्थ-बोधकता

शब्द अर्थ का बोधक बनता है । इसके दो हेतु हैं—स्वाभाविक और समय या सकेत ।<sup>५</sup> नैयायिक स्वाभाविक शक्ति को स्वीकार नहीं करते । वे केवल सकेत को ही अर्थज्ञान का हेतु मानते हैं ।<sup>६</sup> इस पर जैन-दृष्टि यह है कि यदि शब्द में अर्थ-बोधक शक्ति सहज नहीं होती तो उसमें सकेत भी नहीं किया जा सकता । सकेत रूढि है, वह व्यापक नहीं । 'अमुक वस्तु के लिए अमुक शब्द'—यह मान्यता है । देश-काल के भेद से यह अनेक भेद वाली होती है । एक देश में एक शब्द का अर्थ कुछ ही होता है और दूसरे देश में कुछ ही । हमें इस सकेत या मान्यता के आधार पर दृष्टि डालनी चाहिए । सकेत का आधार है शब्द की सहज अर्थ-प्रकाशन शक्ति । शब्द अर्थ को बता सकता है । किसको बताएँ, यह बात सकेत पर निर्भर है । सकेत ज्ञातकालीन और अज्ञातकालीन दोनों प्रकार के होते हैं । अर्थ की अनेकता के कारण शब्द के अनेक रूप बनते हैं, जैसे—जातिवाचक, व्यक्तिवाचक, क्रियावाचक आदि-आदि ।

### शब्द और अर्थ का सम्बन्ध

शब्द और अर्थ का वाच्य-वाचकभाव सम्बन्ध है । वाच्य से वाचक न सर्वथा

१ अभिधान चिन्तामणि १।१।

२ वही, १।२।

३ वही, १।१६।

४ ठाण, २।२२०।

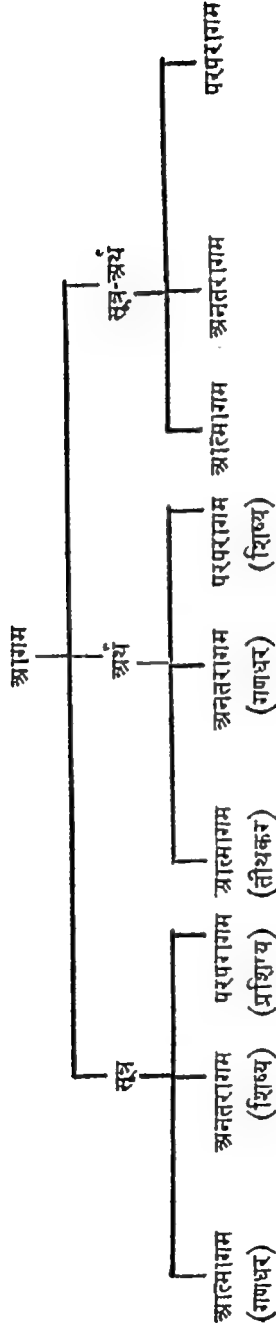
दोहि ठाणेहि सद्दुप्पाए सिया, तजहा साहन्ताण पोगलाण सद्दुप्पाए सिया, भिज्जताण चेव पोगलाण सद्दुप्पाए सिया ।

५ प्रमाणनयतत्त्वरत्नावतारिका, ४

स्वाभाविकसामर्थ्यसमयाभ्यामर्थबोधनिबन्धन शब्द ।

६ न्यायसूत्र, २।१।२५

सामयिकत्वाच्छब्दार्थसम्प्रत्ययस्य ।



तीर्थकर की अपेक्षा—अर्थ—आत्मागम ।

गणधर की अपेक्षा—सूत्र—आत्मागम, अर्थ—अनतरागम ।

गणधर-शिष्य की अपेक्षा—सूत्र—अनतरागम, अर्थ—परम्परागम ।

तद् शिष्य शिष्य-की अपेक्षा—सूत्र—परपरागम, अर्थ—परम्परागम ।



भिन्न है और न सर्वथा अभिन्न । सर्वथा भेद होता तो शब्द के द्वारा अर्थ का ज्ञान नहीं होता । वाच्य को अपनी सत्ता के ज्ञापन के लिए वाचक चाहिए और वाचक को अपनी सार्थकता के लिए वाच्य चाहिए । शब्द की वाचकपर्याय वाच्य के निमित्त से बनती है और अर्थ की वाच्यपर्याय शब्द के निमित्त से बनती है, इसलिए दोनों में कथञ्चित् तादात्म्य है । सर्वथा अभेद इसलिए नहीं कि वाच्य की क्रिया वाचक की क्रिया से भिन्न है । वाचक बोध कराने की पर्याय में होता है और वाच्य ज्ञेय पर्याय में ।

वाच्य-वाचकभाव की प्रतीति तर्क के द्वारा होती है ।<sup>१</sup> एक आदमी ने अपने सेवक से कहा—‘रोटी लाओ’ । सेवक रोटी लाया । एक तीसरा व्यक्ति जो रोटी को नहीं जानता, वह दोनों की प्रवृत्ति देखकर जान जाता है कि यह वस्तु ‘रोटी’ शब्द के द्वारा वाच्य है । इसकी व्याप्ति यो बनती है—‘वस्तु के प्रति जो शब्दानुसारी प्रवृत्ति होती है, वह वाच्य-वाचक भाववाली होती है । “जहाँ वाच्य-वाचक भाव नहीं होता, वहाँ शब्द के अनुसार अर्थ के प्रति प्रवृत्ति नहीं होती ।”

## शब्द का याथार्थ्य और अयाथार्थ्य

शब्द पौद्गलिक होता है । वह अपने आप में यथार्थ या अयथार्थ कुछ भी नहीं होता । वक्ता के द्वारा उसका यथार्थ या अयथार्थ प्रयोग होता है । यथार्थ प्रयोग के स्याद्वाद और नय—ये दो प्रकार हैं । दुर्नय इसलिए आगमाभास होता है कि वह यथार्थ प्रयोग नहीं होता ।

वचन की सत्यता के दो पहलू हैं—प्रयोगकालीन और अर्थग्रहणकालीन । एक वक्ता पर निर्भर है, दूसरा श्रोता पर । वक्ता यथार्थ-प्रयोग करता है, वह सत्य है । श्रोता यथार्थ-ग्रहण करता है, वह सत्य है । ये दोनों सत्य अपेक्षा से जुड़े हुए हैं ।

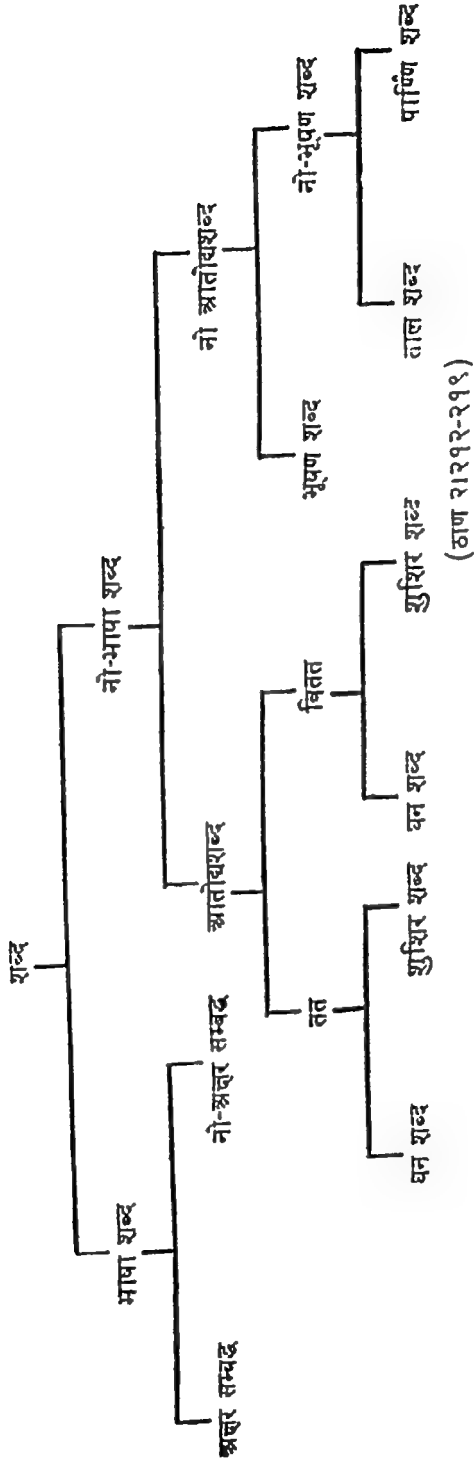
## सत्य-वचन की दस अपेक्षाएँ

सत्य-वचन के लिए दस अपेक्षाएँ हैं<sup>२</sup>—

- १ जनपद, देश या राष्ट्र की अपेक्षा सत्य ।
- २ सम्मत या रूढि-सत्य ।
- ३ स्थापना की अपेक्षा सत्य ।
- ४ नाम की अपेक्षा सत्य ।

१ जैनतर्कभाषा पृ० १५

२ ठाण, १०।८६



शब्द के अवान्तर भेद (पृष्ठ ६०४ से सवद्ध)

सामीप्य की अपेक्षा लम्बा हो सकता है। लम्बाई और ठिगनापन एक साथ नहीं होते, भिन्न-भिन्न सहकारियों द्वारा भिन्न-भिन्न काल में अभिव्यक्त होते हैं। सामीप्य की अपेक्षा लम्बाई सत्य है और दूरी की अपेक्षा ठिगनापन।

७ व्यवहारसत्य—औपचारिक सत्य—पर्वत जल रहा है।

८ भावसत्य—व्यक्त पर्याय की अपेक्षा से सत्य—दूध सफेद है।

९ योगसत्य—सम्बन्ध सत्य।

१० औपम्य-सत्य।

प्रत्येक वस्तु को अच्छी-बुरी, उपयोगी-अनुपयोगी, हितकर-अहितकर जो कहा जाता है वह देश, काल, स्थिति की अपेक्षा से सत्य है। इसीलिए भगवान् महावीर ने कहा—“सत्यवादी के लिए विभज्यवाद का अवलम्बन ही श्रेयस्कर है।” वे स्वयं इसी मार्ग पर चले। आत्मा, लोक आदि प्रश्नों पर मौन नहीं रहे। उन्होंने इन प्रश्नों को महात्मा बुद्ध की भाँति अव्याकृत नहीं कहा और न सजय वेलट्टीपुत्त की भाँति बीच में लटकाए रखा। उन्होंने सत्य के अनेक रूपों का अनेक दृष्टियों से वर्णन किया। लोक में जिनने द्रव्य है उतने ही ये और रहेंगे। उनमें न अणु मात्र कम होता है और न अधिक। जन्म और मृत्यु, उत्पाद और नाश केवल अवस्था-परिवर्तन हैं। जो स्थिति आत्मा की है, वही एक परमाणु या पौद्गलिक-स्कन्ध या शरीर की है। आत्मा एकान्त नित्य नहीं है, शरीर एकान्त अनित्य नहीं है। प्रत्येक पदार्थ का परिवर्तन होता रहता है। पहला रूप जन्म या उत्पाद और दूसरा रूप मृत्यु या विनाश है। विच्छेदनय की दृष्टि से पदार्थ सान्त है। अविच्छेदनय की दृष्टि से चेतन और अचेतन सभी वस्तुएँ सदा अपने रूप में रहती हैं अतः अनन्त हैं।<sup>१</sup> प्रवाह की अपेक्षा पदार्थ अनादि है, स्थिति (एक अवस्था) की अपेक्षा सादि।<sup>२</sup> लोक व्यक्ति-संख्या की दृष्टि से एक है, इसलिए सान्त है। लोक की लम्बाई-चौड़ाई असंख्य-योजन कोडाकोडी है, इस क्षेत्र-दृष्टि से सान्त है। काल और भाव की दृष्टि में वह अनन्त है।<sup>३</sup>

इस प्रकार एक वस्तु की अनेक स्थिति-जन्य अनेकरूपता स्वीकार कर भगवान् महावीर ने विरुद्ध प्रतीत होनेवाले मतवाद एक सूत्र में पिरो दिये, तात्त्विक चर्चा के निर्णय का मार्ग प्रशस्त कर दिया। भगवान् से पूछा गया—“भगवन्! जीव परमभव को जाते समय स-इन्द्रिय जाता है या अन्-इन्द्रिय?”

भगवान्—“स-इन्द्रिय भी जाता है और अन्-इन्द्रिय भी।”

गौतम—“कैसे, भगवन्?”

१ भगवती, ७।३

२ उदारजस्यपाणि, ३६।२०

३, भगवती, ६।१

५ रूप की अपेक्षा सत्य ।

६ प्रतीत्य-सत्य—दूसरी वस्तु की अपेक्षा सत्य ।

जैसे—कनिष्ठा की अपेक्षा अनामिका बड़ी और मध्यमा की अपेक्षा छोटी है । एक ही वस्तु छोटी और बड़ी दोनों ही, यह विरुद्ध बात है, ऐसा आरोप आता है किन्तु यह ठीक नहीं । एक ही वस्तु का छोटापन और मोटापन दोनों तात्त्विक हैं और परस्पर विरुद्ध भी नहीं हैं । इसलिए नहीं हैं कि दोनों के निमित्त दो हैं । यदि अनामिका को एक ही कनिष्ठा या मध्यमा की अपेक्षा छोटी-बड़ी कहा जाय तब विरोध आता है किन्तु 'छोटी की अपेक्षा बड़ी और बड़ी की अपेक्षा छोटी' इसमें कोई विरोध नहीं आता । एक निमित्त से परस्पर-विरोधी दो कार्य नहीं हो सकते किन्तु दो निमित्त से वैसे दो कार्य होने में कोई आपत्ति नहीं । छोटापन और मोटापन तात्त्विक नहीं है, ऋजुता और वक्रता की भाँति दूसरे निमित्त की अपेक्षा रखे बिना प्रतीति नहीं होती । इसलिए उनकी प्रतीति दूसरे की अपेक्षा से होती है, इसलिए वे काल्पनिक हैं, ऐसी शका होती है पर समझने पर बात ऐसी नहीं है । वस्तु में दो प्रकार के धर्म होते हैं—

१ परप्रतीति-सापेक्ष—सहकारी द्वारा व्यक्त ।

२ परप्रतीति-निरपेक्ष—स्वत व्यक्त ।

अस्तित्व आदि गुण स्वत व्यक्त होते हैं । छोटा, बड़ा आदि धर्म सहकारी द्वारा व्यक्त होते हैं । गुलाब में सुरभि अपने आप व्यक्त है । पृथ्वी में गन्ध पानी के संयोग से व्यक्त होती है ।

छोटा, बड़ा—ये धर्म काल्पनिक हो तो एक वस्तु में दूसरी वस्तु के समावेश की (बड़ी वस्तु में छोटी के समाने की) बात अनहोनी होती । इसलिए हमें मानना चाहिए कि सहकारी व्यंग्य धर्म काल्पनिक नहीं है ।<sup>१</sup> वस्तु में अनन्त परिणतियों की क्षमता होती है । जैसा-जैसा सहकारी का सन्निधान होता है वैसे ही उसका रूप बन जाता है । “कोई व्यक्ति निकट से लम्बा और वही दूर से ठिगना दीखता है, पर वह लम्बा और ठिगना एक साथ नहीं हो सकता । अतः लम्बा और ठिगना केवल मनस् के विचार मात्र हैं ।” वकले का यह मत उचित नहीं है । लम्बा और ठिगन ये केवल मनस् के विचार मात्र होते तो दूरी और सामीप्य सापेक्ष नहीं होते । उक्त दोनों धर्म सापेक्ष हैं—एक व्यक्ति जैसे लम्बे व्यक्ति की अपेक्षा ठिगना और ठिगने की अपेक्षा लम्बा हो सकता है, वैसे ही एक ही व्यक्ति दूरी की अपेक्षा ठिगना और

१ प्रमयकमलमातण्ड, ६।५

द्विविधो हि वस्तुधर्म परापेक्ष परानपेक्षश्च, स्वीत्यादिवद् वर्णादिवच्च ।

२ भाषा-रहस्य, ३०

ते द्विवि परावक्ष्या, वज्रयमुद्ददधिगोति ण्य तुच्छा ।

दिदृमिण वेचित्त, सरावफप्पूरगघाणं ॥

भगवान् महावीर भी शाश्वतवाद और उच्छेदवाद के विरुद्ध थे। इस विषय में दोनों की भूमिका एक थी, फिर भी भगवान् महावीर ने कहा—“दुःख आत्मकृत है।” कारण कि वे इन दोनोंवादों से दूर भागनेवाले नहीं थे। उनकी अनेकान्तदृष्टि में एकान्त शाश्वत या उच्छेद जैसी कोई वस्तु थी ही नहीं। दुःख के कारण और भोग में जैसे आत्मा की एकता है वैसे ही करणकाल में और भोगकाल में उसकी अनेकता है। आत्मा की जो अवस्था करणकाल में होती है, वही भोगकाल में नहीं होनी, यह उच्छेद है। करण और भोग दोनों एक आधार में होते हैं, यह शाश्वत है। शाश्वत और उच्छेद के भिन्न-भिन्न रूप कर जो विकल्प पद्धति से निरूपण किया जाता है, वही विभज्यवाद है।

इस विकल्प-पद्धति के समर्थक अनेक सवाद उपलब्ध होते हैं—

सोमिल—“भगवन् ! क्या आप एक हैं या दो ?

अक्षय, अव्यय, अवस्थित हैं या परिवर्तनशील ?

भगवान्—“सोमिल ! मैं एक भी हूँ और दो भी।”

सोमिल—“यह कैसे, भगवन् ?”

भगवान्—“द्रव्य की दृष्टि से एक हूँ, सोमिल ! ज्ञान और दर्शन की दृष्टि से दो। आत्मप्रदेश की दृष्टि से मैं अक्षय, अव्यय, अवस्थित भी हूँ और भूत-भावी काल में विविध विषयों पर होनेवाले परिणाम की दृष्टि से परिवर्तनशील भी हूँ।”<sup>१</sup>

यह शक्ति भाषा नहीं है। तत्त्व-निरूपण में उन्होंने निश्चित भाषा का प्रयोग किया और शिष्यों को भी ऐसा ही उपदेश दिया। छद्मस्थ मनुष्य धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाश, शरीर-रहित जीव आदि को सर्वभाव से नहीं जान सकते।<sup>१</sup>

अतीत, वर्तमान, या भविष्य की जिस स्थिति की निश्चित जानकारी न हो, तब ‘ऐसे ही है’ इस प्रकार निश्चित भाषा नहीं बोलनी चाहिए और यदि असदिग्ध जानकारी हो तो ‘एवमेव’ कहना चाहिए।<sup>१</sup> भावी कार्य के बारे में निश्चयपूर्वक नहीं बोलना चाहिए। न मालूम जो काम करने का सकल्प है, वह अधूरा रह जाए। इसलिए भावी कार्य के लिए ‘अमुक कार्य करने का विचार है’ या ‘यह होना सम्भव है’—यह भाषा होनी चाहिए। यह कार्य से सम्बन्धित सत्य-भाषा की मीमांसा है, तत्त्व-निरूपण से इसका सम्बन्ध नहीं है। तत्त्व-प्रतिपादन के अवसर पर

१ भगवती, १८।१०

२ वही, ८।२

३ दसवेमालिय, ७।८, ९

भगवान्—“ज्ञान इन्द्रिय की अपेक्षा स-इन्द्रिय और पौद्गलिक इन्द्रिय की अपेक्षा अन् इन्द्रिय ।”

पौद्गलिक इन्द्रिया स्थूल शरीर से और ज्ञान इन्द्रिया आत्मा से सम्बद्ध होती हैं। स्थूल शरीर छूटने पर पौद्गलिक इन्द्रिया नहीं रहती, उनकी अपेक्षा परमव-  
गामी जीव अन्-इन्द्रिय जाता है। ज्ञान शक्ति आत्मा में बनी रहती है, इस दृष्टि से वह स-इन्द्रिय जाता है।<sup>१</sup>

गीतम्—“भगवन् ! दु ख आत्मकृत है, परकृत है या उभयकृत ?”

भगवान्—“दु ख आत्मकृत है, परकृत नहीं है, उभयकृत नहीं है।”<sup>२</sup>

महात्मा बुद्ध शाश्वतवाद और उच्छेदवाद दोनों को सत्य नहीं मानते थे।  
उनसे पूछा गया—

“भगवन् ! क्या दु ख स्वयकृत है ?”

“काश्यप ! ऐसा नहीं है।”

“क्या दु ख परकृत है ?”

“नहीं।”

“क्या दु ख स्वकृत और परकृत है ?”

“नहीं।”

“क्या दु ख अ-स्वकृत अ-परकृत है ?”

“नहीं।”

“तब क्या है ? आप तो सभी प्रश्नों का उत्तर नकार में देते हैं, ऐसा क्यों ?”

“दु ख स्वकृत है, ऐसा कहने का अर्थ होता है कि जो करता है, वही भोगता है, यह शाश्वतवाद है। दु ख परकृत है ऐसा कहने का अर्थ होता है कि दु ख करने-  
वाला कोई दूसरा है और उसे भोगनेवाला कोई दूसरा, यह उच्छेदवाद है।”

उन्होंने इन दोनों को छोड़कर मध्यम मार्ग—प्रतीत्य-समुत्पाद का उपदेश दिया। उनकी दृष्टि में “उत्तर पूर्व से सर्वथा असम्बद्ध हो, अपूर्व हो यह बात भी नहीं, किन्तु पूर्व के अस्तित्व के कारण ही उत्तर होता है। पूर्व की सारी शक्ति उत्तर में आ जाती है। पूर्व का कुल सस्कार उत्तर को मिल जाता है। अतएव पूर्व अब उत्तर रूप में अस्तित्व में है। उत्तर पूर्व से सर्वथा भिन्न भी नहीं, अभिन्न अव्याकृत है, क्योंकि भिन्न कहने पर उच्छेदवाद और अभिन्न कहने पर शाश्वतवाद होता है।<sup>३</sup> महात्मा बुद्ध को ये दोनों वाद मान्य नहीं थे, अतएव ऐसे प्रश्नों का उन्होंने अव्याकृत कहकर उत्तर दिया।

१ भगवती, १।७।६१

२ वही, १७।३

३ सयुक्तनिकाय

“कई व्यक्ति यह नहीं जानते—‘मैं कौन हूँ ? कहा मैं आया हूँ ? कहा जाऊंगा ? जो अपने आप या पर व्याकरण से यह जानता है, वही आत्मवादी, लोकावादी, कर्मवादी और क्रियावादी है।”<sup>१</sup>

इस दृष्टि को लेकर भगवान् महावीर ने तत्त्व-चिन्तन की पृष्ठभूमि पर बहुत बल दिया। उन्होंने कहा—“जो जीव को नहीं जानता, अजीव को नहीं जानता, जीव-अजीव दोनों को नहीं जानता, वह समय को कैसे जान सकेगा ?”<sup>२</sup> “जिसे जीव-अजीव, तत्त्व-स्थायक का ज्ञान नहीं, उसके प्रत्याख्यान दुष्प्रत्याख्यान हैं और जिसे इनका ज्ञान है, उसके प्रत्याख्यान सुप्रत्याख्यान हैं।”<sup>३</sup> यही कारण है कि भगवान् महावीर की परम्परा में तत्त्व-चिन्तन की अनेक धाराएँ अविच्छिन्न प्रवाह के रूप में बही।

आत्मा, कर्म, गति, आगति, भाव, अपर्याप्त, पर्याप्त आदि के बारे में ऐसा मौलिक चिन्तन है, जो जैन दर्शन की स्वतन्त्रता का स्वयम्भू प्रमाण है।

जैन दर्शन में प्रतिपादन की पद्धति में अव्याकृत का स्थान है—वस्तु मात्र कथयित् अवयव्य है। तत्त्व-चिन्तन में कोई वस्तु अव्याकृत नहीं। उपनिषद् के ऋषि परमब्रह्म को मुख्यतया ‘नेति-नेति’ द्वारा बताते हैं।<sup>४</sup> वेदान्त में वह अनिर्वचनीय है। ‘नेति-नेति’ से अभाव की शक्ती न आए, इसलिए ब्रह्म को सत्-चित्-आनन्द कहा जाता है। तात्पर्य में वह अनिर्वचनीय ही है क्योंकि वह वाणी का विषय नहीं बनता।<sup>५</sup>

बौद्ध दर्शन में लोक शाश्वत है या अशाश्वत ? सान्त है या अनन्त ? जीव और शरीर भिन्न या अभिन्न ? मृत्यु के बाद तयागत होते हैं या नहीं होते ? इन प्रश्नों को अव्याकृत कहा है। बौद्ध दर्शन का यह निषेधक दृष्टिकोण शाश्वतवाद और उच्छेदवाद, दोनों का अस्वीकार है। इसमें जैन-दृष्टि का मतद्वैध नहीं है किन्तु वह इससे आगे बढ़ती है। भगवान् महावीर ने शाश्वत और उच्छेद—दोनों का समन्वय कर विधायक दृष्टिकोण सामने रखा। वही अनेकान्त-दर्शन और स्याद्वाद है।

१ जायसरो, १।५

२ एसकेआलिय, ४।१३

३ भगवती, ७।२

४ बुद्धचरित उपनिषद्, २।३।११, ४।२।११

५ जैनोपनिषद्, २।४ यतो वाचा निररन्ते, अप्राप्य मनसा मह ।

६ मज्झिमनिकाय (भूलमातृभय सुत्त ६)

अपेक्षापूर्वक निश्चय भाषा बोलने में कोई आपत्ति नहीं है ।<sup>१</sup>

महात्मा बुद्ध ने कहा—

- १ मेरी आत्मा है ।
- २ मेरी आत्मा नहीं है ।
- ३ मैं आत्मा को आत्मा समझता हूँ ।
- ४ मैं अनात्मा को अनात्मा समझता हूँ ।
- ५ यह जो मेरी आत्मा है, वह पुण्य और पाप कर्म के विपाक की भोगी है ।
- ६ यह मेरी आत्मा नित्य है, ध्रुव है, शाश्वत है, अविपरिणामिधर्मा है—  
जैसी है वैसी सदैव रहेगी ।<sup>२</sup>

इत छह दृष्टियों में फसकर अज्ञानी जीव जरा-मरण से मुक्त नहीं होता, इसलिए साधक को इनमें फसना उचित नहीं । उनके विचारानुसार—“मैं भूतकाल में क्या था ? मैं भविष्यत् काल में क्या होऊंगा ? मैं क्या हूँ ? यह सत्त्व कहा से आया ? यह कहा जाएगा ?—इस प्रकार का चिन्तन ‘अयोनिमो मनसिकार’—विचार का अयोग्य ढग है । इससे नये आसन्न उत्पन्न होते हैं और उत्पन्न आसन्न वृद्धिगत होते हैं ।”

भगवान् महावीर का सिद्धान्त ठीक इसके विपरीत था । उन्होंने कहा—

- १ आत्मा नहीं है ।
- २ आत्मा नित्य नहीं है ।
- ३ आत्मा कर्म की कर्त्ता नहीं है ।
- ४ आत्मा कर्म-फल की भोक्ता नहीं है ।
- ५ निर्वाण नहीं है ।
- ६ निर्वाण का उपाय नहीं है ।
- ये छह मिथ्यात्व की प्ररूपणा के स्थान हैं ।
- १ आत्मा है ।
- २ आत्मा नित्य है ।
- ३ आत्मा कर्म की कर्त्ता है ।
- ४ आत्मा कर्म-फल की भोक्ता है ।
- ५ निर्वाण है ।
- ६ निर्वाण के उपाय हैं ।
- ये छह सम्यक्त्व की प्ररूपणा के स्थान हैं ।<sup>३</sup>

---

१ आचारागवृत्ति, पत्र ३७०

२ मज्झिमनिकाय, (संख्यासव सुत्त)

३ समतिप्रकरण, ३।५४



ये दोनों इतने घुले-मिले हैं कि किसी एक को छोड़कर दूसरे को जाना नहीं जा सकता ।

एक वस्तु के भाव से दूसरी का अभाव और एक के अभाव से दूसरी का भाव निश्चित चिह्न के मिलने या न मिलने पर निर्भर है ।

स्वस्तिक चिह्न वाली पुस्तक के लिए जैसे स्वस्तिक उपलब्धि-हेतु बनता है, वैसे ही अचिह्नित पुस्तक के लिए चिह्नाभाव अनुपलब्धि-हेतु बनता है, इसलिए यह अनुमान की परिधि से बाहर नहीं जाता ।

**सम्भव**

अविनाभावी अर्थ—जिसके बिना दूसरा न हो सके, वैसे अर्थ की सत्ता ग्रहण करने के द्वारा दूसरे अर्थ की सत्ता बतलाना 'सम्भव' है ।<sup>१</sup> इसमें निश्चित अविनाभाव है—पीर्वापर्य, साहचर्य या व्याप्य-व्यापक सम्बन्ध है । इसलिए यह भी अनुमानपरिवार का ही एक सदस्य है ।

**ऐतिह्य**

प्रवाद-परम्परा का आदि-स्थान न मिले, वह ऐतिह्य है । जो प्रवाद-परम्परा अयथायं होती है, वह अप्रमाण है और जिस प्रवाद-परम्परा का आदि-स्रोत आप्त पुरुष की वाणी मिले, वह आगम से अतिरिक्त नहीं है ।<sup>२</sup>

**प्रातिभ**

प्रातिभ के बारे में जैनाचार्यों में दो विचार-परम्पराएँ मिलती हैं । वादिदेव सूरि आदि जो न्याय-प्रधान रहे, उन्होंने इसका प्रत्यक्ष और अनुमान में समावेश किया और हरिभद्र सूरि, उपाध्याय यशोविजयजी आदि जो न्याय के साथ-साथ योग के क्षेत्र में भी चले, उन्होंने इसे प्रत्यक्ष और श्रुत के बीच का माना ।

पहली परम्परा के अनुसार इन्द्रिय, हेतु और शब्द-व्यापार निरपेक्ष जो स्पष्ट आत्म-प्रतिभान होता है, वह मानस-प्रत्यक्ष में चला जाता है ।

प्रसाद और उद्वेग के निश्चित लिङ्ग से जो प्रिय-अप्रिय फल-प्राप्ति का प्रतिभान होता है, वह अनुमान की श्रेणी में है ।

१ सम्भव — अविनाभाविनोयस्य सत्ताग्रहणान् अयमर्थ सत्ताग्रहण सम्भव । अथ द्विविध — १ सम्भावनास्य — याथा — अमुं भवन्त्येवं शक्यते अथो प्रागुक्तानि स्यात् । २ निर्णयरूप, यथा — धर्मस्य पादौ यदि जन्मस्ति तत् पचाशतां प्रशस्य नाभ्यम् ।

२ ऐतिह्य — प्रतिदिष्टस्मृतक प्रवादपारम्पर्यम् ।

चरक (जिमाततान ८।३०) में आशय का भी ऐतिह्य रहा है—नत् प्रत्यगनुमाने-तिष्ठन्नोपपत्तिः ।

ऐतिह्य नामानुपपत्तिः येशचि । (चरक जिमानत्पान ८।६३)

## प्रमाण-समन्वय

### उपमान

सादृश्य प्रत्यभिज्ञा जैन न्याय का उपमान है ।<sup>१</sup>

### अर्थापत्ति

अनुमान में जैसे साध्य-साधन का निश्चित अविनाभाव होता है, वैसे ही अर्थापत्ति में भी होता है । पुष्ट देवदत्त दिन में नहीं खाता—इसका अर्थ यह आया कि वह रात को अवश्य खाता है ।<sup>२</sup> इसके साध्य देवदत्त के रात्रि-भोजन के साथ 'पुष्टत्व' साधन का निश्चित अविनाभाव है । इसलिए यह अनुमान से भिन्न नहीं है, कोरा कथन-भेद है ।

### अभाव

अभाव प्रमाण दो विरोधियों में से एक के भाव से दूसरे का अभाव और एक के अभाव से दूसरे का भाव सिद्ध करनेवाला है । केवल भूतल देखने से घट का ज्ञान नहीं होता । भूतल में घट, पट आदि अनेक वस्तुओं का अभाव हो सकता है, इसलिए घट-रिक्त भूतल में घट के अभाव का प्रतियोगी जो घट है, उसका स्मरण करने पर ही अभाव के द्वारा भूतल में घटाभाव जाना जा सकता है ।<sup>३</sup>

जैन-दृष्टि से—१ 'वह अघट भूतल है'—इसका समावेश स्मरण में, २ 'यह वही अघट भूतल है'—इसका प्रत्यभिज्ञा में, ३ 'जो अग्निमान् नहीं होता, वह धूमवान् नहीं होता'—इसका तर्क में, ४ 'इस भूतल में घट नहीं है, क्योंकि यहा घट का जो स्वभाव मिलना चाहिए, वह नहीं मिल रहा है'—इसका अनुमान में, तथा ५ 'सोहन घर पर नहीं है'—इसका आगम में समावेश हो जाता है ।<sup>४</sup>

सामान्य अभाव का ग्रहण प्रत्यक्ष से होता है । कोई भी वस्तु केवल सद्रूप या केवल असद्रूप नहीं है । वस्तु-मान सत्-असत्-रूप (उभयात्मक) है । प्रत्यक्ष के द्वारा जैसे सद्भाव का ज्ञान होता है, वैसे असद्भाव का भी ।<sup>५</sup> कारण स्पष्ट है ।

१-२ प्रमेयकमलमार्तंड, पृ० ३४५

एकत्वसादृश्यप्रतीत्यो सकलनज्ञानरूपतया प्रत्यभिज्ञानताजनितक्रमात् ।

अर्थादापत्ति अर्थापत्ति, आपत्ति —प्राप्ति प्रसंग यथा अधिधीयमानेऽर्थे चान्योर्थे प्रसज्यते सोऽर्थापत्ति, यथा—पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते, इत्यभिधानाद् रात्रौ भुङ्क्ते इति गम्यते ।

३ मीमांसाश्लोकवार्तिक, पृ० ४७३

प्रमाणपचक यत्न, वस्तुरूपेण जायते ।

वस्तुसत्तावबोधार्थं, तन्नाऽभाव-प्रमाणता ॥

४ प्रमाणनयतत्त्वरत्नावतारिका, २।१ ।

५ न्यायावतार, पृ० २१ ।

६१४ जैन दर्शन मनन और मीमांसा

चार भेद परोक्ष मे ।<sup>१</sup> अश्रुत-निश्चित मति के चार भेद—औत्पत्तिकी आदि बुद्धि-चतुष्टय का समावेश किसी प्रमाण के अन्तर्गत किया हुआ नहीं मिलता ।

जिनभद्रगणि ने बुद्धि चतुष्टय मे भी अवग्रह आदि की योजना की है<sup>२</sup>। परन्तु उसका सम्बन्ध मतिज्ञान के २८ भेद विषयक चर्चा से है ।<sup>३</sup> अश्रुत-निश्चित मति को किस प्रमाण मे समाविष्ट करना चाहिए, यह वहा मुख्य चर्चनीय नहीं है ।

औत्पत्तिकी आदि बुद्धि-चतुष्टय मे अवग्रह आदि होते हैं, फिर भी यह व्यवहार प्रत्यक्ष से पूर्ण समता नहीं रखता । उसमे पदार्थ का इन्द्रिय से साक्षात् होता है, इसमे नहीं । वह शास्त्रोपदेशजनित सस्कार होता है और यह आत्मा की सहज स्फुरणा । इसलिए यह केवल और श्रुत के बीच का ही होना चाहिए तथा इसका प्रातिभ के साथ पूर्ण सामजस्य दीखता है । इसे केवल और श्रुत के बीच का ज्ञान इसलिए मानना चाहिए कि इससे न तो समस्त द्रव्य-पर्यायो का ज्ञान होता है और न यह इन्द्रिय, लिङ्ग आदि की सहायता तथा शास्त्राभ्यास आदि के निमित्त से उत्पन्न होता है । पहली परम्परा के प्रातिभज्ञान के लक्षण इससे भिन्न नहीं है । मानस-प्रत्यक्ष इसी का नामान्तर हो सकता है और जो निश्चित लिङ्ग के द्वारा होने वाला प्रातिभ कहा गया है, वह वास्तव मे अनुमान है । जो उसे प्रातिभ मानते हैं, उनकी अपेक्षा उसे प्रातिभ कहकर उसे अनुमान के अन्तर्गत किया गया है ।

## प्रमाता और प्रमाण का भेदाभेद

प्रमाता आत्मा है, वस्तु है । प्रमाण निर्णायक ज्ञान है, आत्मा का गुण है । प्रमेय आत्मा भी है और आत्म-अतिरिक्त पदार्थ भी । प्रमिति प्रमाण का फल है ।

गुणी से गुण न अत्यन्त भिन्न होता है और न अत्यन्त अभिन्न किन्तु दोनों भिन्नाभिन्न होते हैं । प्रमाण प्रमाता मे ही होता है, इस दृष्टि से इनमे कथंचिद् अभेद है । कर्ता और करण के रूप मे ये भिन्न हैं—प्रमाता कर्ता है और प्रमाण करण । अभेद-कक्षा मे ज्ञाता और ज्ञान का साधन—ये दोनों आत्मा या जीव कहलाते हैं । भेद-कक्षा मे आत्मा ज्ञाता कहलाता है और ज्ञान जानने का साधन ।<sup>४</sup> ज्ञान आत्मा ही है, आत्मा ज्ञान भी है और ज्ञान-व्यतिरिक्त भी—इस दृष्टि से भी

१ प्रमाणनयतत्त्वरत्नावतारिका, ३।२

२ विशेषावश्यकमाध्य, गाथा ३०० ०६ ।

३ वही, गाथा ३०५ वृत्ति ।

४ (क) आचार्यो, १।५

जे विष्णवाया से आया जेण विद्याणइ से आया ।

(ख) भगवती, ६।१० वृत्ति—

दूसरी परम्परा—प्रातिभ-ज्ञान न केवलज्ञान है, न श्रुतज्ञान और न ज्ञानान्तर ।<sup>१</sup> इसकी दशा ठीक अरुणोदय सध्या जैसी है । अरुणोदय न दिन है, न रात और न दिन-रात से अतिरिक्त है । यह आकस्मिक प्रत्यक्ष है और यह उत्कृष्ट क्षयोपशम ( निरावरण दशा ) या योग-शक्ति से उत्पन्न होता है ।

प्रातिभ-ज्ञान विवेक-जनित ज्ञान का पूर्व-रूप है । सूर्योदय से कुछ पूर्व प्रकाश होने वाली सूर्य की प्रभा से मनुष्य सब वस्तुओं को देख सकता है, वैसे ही प्रातिभ ज्ञान के द्वारा योगी सब बातों को जान लेता है ।<sup>१</sup>

## समन्वय

वस्तुतः जैन ज्ञान-मीमांसा के अनुसार प्रातिभ-ज्ञान अश्रुत-निश्चित-मतिज्ञान का एक प्रकार है, जिसका नाम है—‘औत्पत्तिकी बुद्धि’ । नन्दी ने उसके निम्न लक्षण बतलाए हैं—‘पहले अदृष्ट, अश्रुत, अज्ञात अर्थ का तत्काल बुद्धि के उत्पाद-काल में अपने आप सम्यग् निर्णय हो जाता है और उसका परिच्छेद्य अर्थ के साथ अबाधित योग होता है, वह औत्पत्तिकी बुद्धि है ।’<sup>२</sup>

मतिज्ञान के दो भेद होते हैं—श्रुतनिश्चित और अश्रुतनिश्चित ।<sup>३</sup> श्रुतनिश्चित के अवग्रह आदि चार भेद व्यावहारिक प्रत्यक्ष में चले जाते हैं ।<sup>४</sup> और स्मृति आदि

१ अध्यात्म उपनिषद् २।२

योगजादृष्टिजनितं स तु प्रातिभसंज्ञितम् ।

सन्ध्येव दिनरान्ध्रिया, केवलश्रुतयो पथक् ॥

२ (क) न्यायकुमुदचन्द्र, पृ० ५२६

इन्द्रियादिब्राह्मणसामग्रीनिरपेक्षं हि मनोमान्नसामग्रीप्रभव  
अथतया भावप्रकाशं ज्ञानं प्रतिभेति प्रसिद्धम्—शब्दो मे  
भ्राता आगन्ता, इत्यादिवत् ।

(ख) न्यायमञ्जरी विवरण, पृ० १०६, १०७ जयत

अपि चानागतं ज्ञानमस्मदादेरपि क्वचित् ।

प्रमाणं प्रातिभं शब्दो मे भ्रातागन्तेति दृश्यते ॥

नानथजं न सदिरघं न वादविधुरीकृतम् ।

न दुष्टकारणञ्चेति, प्रमाणमिदमिष्यताम् ॥

३ नन्दी, सूत्र ३८

पुष्पमविट्ठ-मसुय मवेक्ष्य-तत्कक्षणविसुद्धगहिअत्था ।

अब्बाहय-फलजोगा, वुद्धी उप्पत्तिया नाम ॥

४ वही, सूत्र ३७ ।

५ प्रमाणनयतत्त्वरत्नावतारिका, २।५

६१६ . जैन दर्शन मनन और मीमांसा

### शब्द-प्रयोग की प्रक्रिया

ससारी जीवों का समूचा व्यवहार पदार्थाश्रित है। पदार्थ अनेक हैं। उन सबका व्यवहार एक साथ नहीं होता। वे अपनी पर्याय में पृथक्-पृथक् होते हैं। उनकी पहचान भी पृथक्-पृथक् होनी चाहिए। यह एक बात है। दूसरी बात है—मनुष्य का व्यवहार सहयोगी है। मनुष्य करता और कराता है, देता और लेता है, सीखता और सिखाता है। पदार्थ के बिना क्रिया नहीं होती, लेन-देन नहीं होता, सीखना-सिखाना भी नहीं होता। इस व्यवहार का साधन चाहिए। उसके बिना 'क्या करे, क्या दे, किसे जाने'—इनका कोई समाधान नहीं मिलता। इन समस्याओं को सुलझाने के लिए सकेत-पद्धति का विकास हुआ और शब्द और अर्थ परस्पर सापेक्ष माने जाने लगे।

स्वरूप की दृष्टि से पदार्थ और शब्द में कोई अपनापन नहीं। दोनों अपनी-अपनी स्थिति में स्वतन्त्र हैं। किन्तु उक्त समस्याओं के समाधान के लिए दोनों एकता की शृङ्खला में जुड़े हुए हैं। इनका आपस में वाच्य-वाचक सम्बन्ध है। यह भिन्नाभिन्न है। अग्नि शब्द के उच्चारण से दाह नहीं होता, इससे हम जान सकते हैं कि 'अग्नि पदार्थ' और शब्द एक नहीं हैं। ये दोनों सर्वथा एक नहीं हैं, ऐसा भी नहीं। अग्नि शब्द से अग्नि पदार्थ का ही ज्ञान होता है। इससे हम जान सकते हैं कि इन दोनों में अभेद भी है। भेद स्वभाव-कृत है और अभेद सकेत-कृत। सकेत इन दोनों के भाग्य को एक सूत्र में जोड़ देता है। इससे अर्थ में 'शब्द-ज्ञेयता' नामक पर्याय और शब्द में 'अर्थ-ज्ञापकता' नामक पर्याय की अभिव्यक्ति होती है।

सकेत-काल में जिस वस्तु के बोध के लिए जो शब्द गढ़ा जाता है वह वही रहे, तब कोई समस्या नहीं आती। किन्तु ऐसा होता नहीं। वह आगे चलकर अपना क्षेत्र विशाल बना लेता है। उससे फिर उलझन पैदा होती है और वह शब्द

प्रमाता और प्रमाण में भेद है।<sup>१</sup>

## प्रमाता और प्रमेय का भेदाभेद

प्रमाता चेतन ही होता है, प्रमेय चेतन और अचेतन दोनों होते हैं। इस दृष्टि से प्रमाता प्रमेय से भिन्न है। ज्ञेय-काल में जो आत्मा प्रमेय बनती है, वही ज्ञान-काल में प्रमाता बन जाती है, इस दृष्टि से ये अभिन्न भी हैं।

## प्रमाण और फल का भेदाभेद

प्रमाण साधन है और फल साध्य—इस दृष्टि से दोनों भिन्न हैं। प्रमाण और फल इन दोनों का अधिकरण एक ही प्रमाता होता है। प्रमाण-रूप में परिणत आत्मा ही फल-रूप में परिणत होती है—इस दृष्टि में ये अभिन्न भी हैं।<sup>२</sup>

---

१ भगवती, १२।१ णाणे पुण नियम आया ।

२ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, पृ० ४३

स्वस्मिन्नेव प्रमोक्ष्यति, स्वप्रमातृत्वमात्मन  
ऽमेयत्वमपि स्वस्य, प्रमितिश्चेयमागता ।

दो प्रकार की होती है—सद्भाव (तदाकार) स्थापना और असद्भाव (अतदाकार) स्थापना। एक व्यक्ति अपने गुरु के चित्र को गुरु मानता है, यह सद्भाव-स्थापना है। एक व्यक्ति ने शख में अपने गुरु का आरोप कर दिया, यह असद्भाव-स्थापना है। नाम और स्थापना दोनों वास्तविक अर्थ-शून्य होते हैं।

## द्रव्य-निक्षेप

अतीत-अवस्था, भविष्यत्-अवस्था और अनुयोग-दशा—ये तीनों विवक्षित क्रिया में परिणत नहीं होते, इसलिए इन्हें द्रव्य-निक्षेप कहा जाता है। भाव-शून्यता—वर्तमान-पर्याय की शून्यता के उपरान्त भी जो वर्तमान पर्याय से पहचाना जाता है, यही इसमें द्रव्यता का आरोप है।

## भाव-निक्षेप

वाचक द्वारा सकेतित क्रिया में प्रवृत्त व्यक्ति को भाव-निक्षेप कहा जाता है।<sup>१</sup> इनमें (द्रव्य और भाव निक्षेप में) शब्द-व्यवहार के निमित्त ज्ञान और क्रिया—ये दोनों बनते हैं। इसलिए इनके दो-दो भेद होते हैं—

(१,२) जाननेवाला द्रव्य और भाव।

(३,४) करनेवाला द्रव्य और भाव।

ज्ञान की दो दशाएँ होती हैं—(१) उपयोग—दत्तचित्तता।

(२) अनुपयोग—दत्तचित्तता का अभाव।

अध्यापक शब्द का अर्थ जाननेवाला उसके अर्थ में उपयुक्त (दत्तचित्त) नहीं होता। इसलिए वह आगम या जाननेवाले की अपेक्षा द्रव्य-निक्षेप है।

अध्यापक शब्द का अर्थ जानता था, उसका शरीर 'ज्ञ-शरीर' कहलाता है और उसे आगे जानेगा, उसका शरीर 'भव्य-शरीर'। ये भूत और भावी पर्याय के कारण हैं, इसलिए द्रव्य हैं।

वस्तु की उपकारक सामग्री में वस्तुवाची शब्द का व्यवहार किया जाता है, वह 'तद्-व्यतिरिक्त' कहलाता है। जैसे—अध्यापक के शरीर को अध्यापक कहना अथवा अध्यापक की अध्यापन के समय होनेवाली हस्त-संकेत आदि क्रिया को अध्यापक कहना। 'ज्ञ-शरीर' में अध्यापक शब्द का अर्थ जाननेवाले व्यक्ति का शरीर अपेक्षित है और तद्-व्यतिरिक्त में अध्यापक का शरीर।

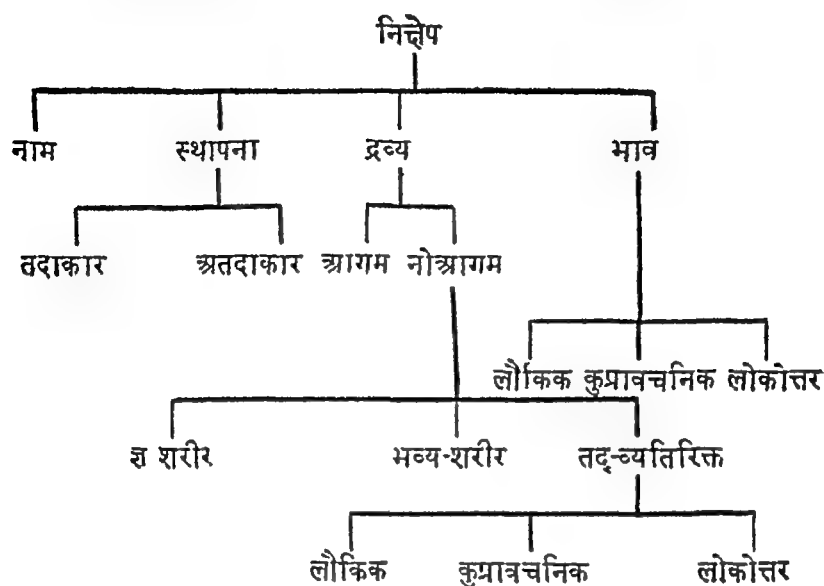
१ ज्ञाता अनुपयुक्त आगम से द्रव्य-निक्षेप।

२ ज्ञाता का मृतक शरीर नो-आगम से मृत-ज्ञ-शरीर—द्रव्य-निक्षेप।





पदार्थ मात्र चतुष्पर्यायात्मक होता है। कोई भी वस्तु केवल नाममय, केवल आकारमय, केवल द्रव्यता-श्लिष्ट और केवल भावात्मक नहीं होती।



## नय और निक्षेप

नय और निक्षेप का विषय-विषयी सम्बन्ध है। वाच्य और वाचक का सम्बन्ध तथा उसकी क्रिया नय से जानी जाती है। नामादि तीन निक्षेप द्रव्य-नय के विषय हैं, भाव पर्याय-नय का। द्रव्यार्थिक नय का विषय द्रव्य-अन्वय होता है। नाम, स्थापना और द्रव्य का सम्बन्ध तीन काल से होता है, इसलिए ये द्रव्यार्थिक के विषय बनते हैं। भाव में अन्वय नहीं होता है। उसका सम्बन्ध केवल वर्तमान-पर्याय से होता है, इसलिए वह पर्यायार्थिक का विषय बनता है।

## निक्षेप का आधार

निक्षेप का आधार प्रधान-अप्रधान, कल्पित और अकल्पित दृष्टि-बिन्दु है। भाव अकल्पित दृष्टि है, इसलिए वह प्रधान होता है। शेष तीन निक्षेप कल्पित होते हैं, इसलिए वे अप्रधान होते हैं।

नाम में पहचान और स्थापना में आकार की भावना होती है, गुण की वृत्ति नहीं होती। द्रव्य मूल-वस्तु की पूर्वोत्तर दशा या उससे सम्बन्ध रखनेवाली अन्य वस्तु होती है। इसमें भी मौलिकता नहीं होती। इसलिए ये तीनों मौलिक नहीं होते।

३ भावी पर्याय का उपादान नो-आगम से भावी-ज्ञ-शरीर—द्रव्य-निक्षेप ।

४ पदार्थ से सम्बन्धित वस्तु में परार्थ का व्यवहार नो-आगम से तद्-व्यतिरिक्त—द्रव्य-निक्षेप । जैसे—वस्त्र के कर्ता व वस्त्र-निर्माण की सामग्री को वस्त्र कहना ।

आगम-द्रव्य-निक्षेप में उपयोगरूप आगम-ज्ञान नहीं होता, लब्धि-रूप (शक्ति-रूप) होता है । नो-आगम द्रव्यों में दोनों प्रकार का आगम-ज्ञान नहीं होता, सिर्फ आगम-ज्ञान का कारणभूत शरीर होता है । नो-आगम तद्-व्यतिरिक्त में आगम का सर्वथा अभाव होता है । यह क्रिया की अपेक्षा द्रव्य है । इसके तीन रूप बनते हैं—लौकिक, कुप्रावचनिक, लोकोत्तर ।

१ लोकमान्यतानुसार 'द्रव्य' मगल है ।

२ कुप्रावचनिक मान्यतानुसार 'विनायक' मगल है ।

३ लोकोत्तर मान्यतानुसार 'ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य रूप धर्म' मगल है ।

ज्ञाता उपयुक्त (अध्यापक शब्द के अर्थ में उपयुक्त)—आगम से भाव-निक्षेप ।

ज्ञाता क्रिया-प्रवृत्त (अध्यापन-क्रिया में प्रवृत्त)—नो-आगम से भाव-निक्षेप ।

यहां 'नो' शब्द मिश्रवाची है, क्रिया के एक देश में ज्ञान है । इसके भी तीन रूप बनते हैं—

१ लौकिक

२ कुप्रावचनिक

३ लोकोत्तर

नो-आगम-तद्-व्यतिरिक्त द्रव्य के लौकिक आदि तीन भेद और नो-आगम भाव के तीन रूप बनते हैं । इनमें यह अन्तर है कि द्रव्य में नो शब्द सर्वथा आगम का निषेध बताता है और भाव एक देश में ।<sup>१</sup> द्रव्य-तद्-व्यतिरिक्त का क्षेत्र सिर्फ क्रिया है और इसका क्षेत्र ज्ञान और क्रिया दोनों हैं । अध्यापन करानेवाला हाथ हिलाता है, पुस्तक के पन्ने उलटता है, इस क्रियात्मक देश में ज्ञान नहीं है और वह जो पढ़ाता है, उसमें ज्ञान है, इसलिए भाव में 'नो शब्द' देशनिषेधवाची है ।

निक्षेप के सभी प्रकारों की सब द्रव्यों में सगति होती है, ऐसा नियम नहीं है । इसलिए जिनकी उचित सगति होती हो, उन्हीं की करनी चाहिए ।

१ आगम सर्वनिषेध, नो सही अहं देखपड़िसेहे ।—'नो शब्द' के दो अर्थ होते हैं—सर्व-निषेध और देश-निषेध । यहाँ नो शब्द दोनों प्रकार के निषेध के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है ।

## लक्षण

समग्र वस्तुनो रूप, प्रमाणेन प्रमीयते ।  
असङ्कीर्णं स्वरूप हि, लक्षणेनावधार्यते ॥

अर्थ-सिद्धि के दो साधन हैं—लक्षण और प्रमाण ।<sup>१</sup> प्रमाण के द्वारा वस्तु के स्वरूप का निर्णय होता है । लक्षण निश्चित स्वरूप वाली वस्तुओं को श्रेणीबद्ध करता है । प्रमाण हमारा ज्ञानगत धर्म है, लक्षण वस्तुगत धर्म । यह जगत् अनेक-विध पदार्थों से सकुल है । हमें उनमें से किसी एक की अपेक्षा होती है, तब उसे औरो से पृथक् करने के लिए विशेष-धर्म बताना पड़ता है, वह लक्षण है ।<sup>२</sup> लक्षण में लक्ष्य-वस्तु के स्वभाव-धर्म, अवयव अथवा अवस्था का उल्लेख होना चाहिए । इसके द्वारा हम ठीक लक्ष्य को पकड़ते हैं, इसलिए इसे व्यवच्छेदक (व्यावर्तक) धर्म कहते हैं । व्यवच्छेदक धर्म वह होता है जो वस्तु की स्वतन्त्र सत्ता (असकीर्ण व्यवस्था) बतलाए । स्वतन्त्र पदार्थ वह होता है, जिसमें एक विशेष गुण (दूसरे पदार्थों में न मिलनेवाला गुण) मिले ।

## स्वभावधर्म-लक्षण

चैतन्य जीव का स्वभाव-धर्म है । वह जीव की स्वतन्त्र सत्ता स्थापित करता है, इसलिए वह जीव का गुण है और वह हमें जीव को अजीव से पृथक् समझने में सहायता देता है, इसलिए वह जीव का लक्षण बन जाता है ।

१ भिक्षुन्यायकर्णिका, १।४ ।

२ वही, १।५ ।



पशु जाति के सब सदस्यो मे नहीं मिलता । 'घोडा एक पशु है किन्तु उसके सींग नहीं होते' इसलिए यह 'अव्याप्त-दोष' है ।

२ 'वायु चलनेवाली होती है'—इसमे वायु का लक्षण गति है । यह वायु मे पूर्ण रूप से मिलता है किन्तु वायु के अतिरिक्त दूसरी वस्तुओ मे भी मिलता है । "घोडा वायु नहीं, फिर भी वह चलता है" इसलिए यह 'अतिव्याप्त-दोष' है ।

३ पुद्गल (भूत) चैतन्यवान् होता है—यह जड पदार्थ का 'असम्भव लक्षण' है । जड और चेतन का अत्यन्ताभाव होता है—किसी भी समय जड चेतन और चेतन जड नहीं बन सकता ।

### वर्णन और लक्षण मे भेद

वस्तु मे दो प्रकार के धर्म होते हैं—स्वभाव-धर्म और स्वभाव-सिद्ध-धर्म । प्राणी ज्ञान वाला होता है—यह प्राणी नामक वस्तु का स्वभाव-धर्म है । प्राणी वह होता है, जो खाता है, पीता है, चलता है—ये उसके स्वभाव-सिद्ध-धर्म है । 'ज्ञान' प्राणी को अप्राणी वर्ग से पृथक् करता है, इसलिए वह प्राणी का लक्षण है । खाना, पीना, चलना—ये प्राणी को अप्राणी वर्ग से पृथक् नहीं करते । इजिन भी खाता है, पीता है, चलता है, इसलिए ये प्राणी के लक्षण नहीं बनते, सिर्फ उसका वर्णन करते हैं ।

## अवयव-लक्षण

साम्ना (गलकम्बल) गाय का अवयव विशेष है। वह गाय के ही होता है। दूसरे पशुओं के नहीं होता, इसलिए वह गाय का लक्षण बन जाता है। जो आदमी गाय को नहीं जानता उसे हम 'साम्ना चित्त' ममज्ञाकर गाय का ज्ञान करा सकते हैं।

## अवस्था-लक्षण

दस आदमी जा रहे हैं। उनमें से एक आदमी को बुलाना है। जिसे बुलाना है, उसके हाथ में डण्डा है। आवाज हुई—“डण्डेवाले आदमी ! आओ।” दस में से एक आ जाता है। इसका कारण उसकी एक विशेष अवस्था है।

अवस्था-लक्षण स्थायी नहीं होता। डण्डा हर समय उसके पास नहीं रहता। इसलिए इसे कादाचित्क लक्षण कहा जाता है। इसका दूसरा नाम अनात्मभूत लक्षण भी है। कुछ समय के लिए भले ही, किन्तु यह वस्तु का व्यवच्छेद करता है, इसलिए इसे लक्षण मानने में कोई आपत्ति नहीं आती।

पहले दो प्रकार के लक्षण स्थायी (वस्तुगत) होते हैं, इसलिए उन्हें 'आत्म-भूत' कहा जाता है।

## लक्षण के दो रूप

विषय के ग्रहण की अपेक्षा से लक्षण के दो रूप बनते हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष। ताप के द्वारा अग्नि का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, इसलिए 'ताप' अग्नि का प्रत्यक्ष लक्षण है। धूम के द्वारा अग्नि का परोक्ष ज्ञान होता है, इसलिए 'धूम' अग्नि का परोक्ष लक्षण है।

## लक्षण के तीन दोष—लक्षणाभास'

किसी वस्तु का लक्षण बनाते समय हमें तीन बातों का विशेष ध्यान रखना चाहिए। जैसे, लक्षण—

- १ श्रेणी के सब पदार्थों में होना चाहिए।
- २ श्रेणी के बाहर नहीं होना चाहिए।
- ३ श्रेणी के लिए असम्भव नहीं होना चाहिए।

## लक्षणाभास के उदाहरण

- १ 'पशु सींग वाला होता है'—यहा पशु का लक्षण सींग है। यह लक्षण

सत्य माना है ।<sup>१</sup> प्रो० आइन्स्टीन के अनुसार सत्य के दो रूप किए बिना हम उसे छू ही नहीं सकते ।<sup>२</sup>

निश्चय-दृष्टि अभेद-प्रधान होती है, व्यवहार दृष्टि भेद-प्रधान । निश्चय-दृष्टि के अनुसार जीव शिव है और शिव जीव है । जीव और शिव में कोई भेद नहीं । व्यवहार-दृष्टि कर्म-बद्ध आत्मा को जीव कहती है और कर्म-मुक्त आत्मा को शिव ।<sup>३</sup>

## कारण-कार्य

प्रत्येक पदार्थ में पल-पल परिणमन होता है । परिणमन से पौर्वापर्य आता है । पहलेवाला कारण और पीछेवाला कार्य कहलाता है । यह कारण-कार्य-भाव एक ही पदार्थ की द्विरूपता है ।<sup>४</sup> परिणमन के बाहरी निमित्त भी कारण बनते हैं । किन्तु उनका कार्य के साथ पहले-पीछे कोई सम्बन्ध नहीं होता, सिर्फ कार्य-निष्पत्ति काल में ही उनकी अपेक्षा रहती है ।

परिणमन के दो पहलू हैं—उत्पाद और नाश । कार्य का उत्पाद होता है और कारण का नाश । कारण ही अपना रूप त्यागकर कार्य को रूप देता है, इसीलिए कारण के अनुरूप ही कार्य की उत्पत्ति का नियम है । सत् से सत् पैदा होता है । सत् असत् नहीं बनता और असत् सत् नहीं बनता । जो कार्य जिस कारण से उत्पन्न होगा, वह उसी से होगा, किसी दूसरे से नहीं । और कारण भी जिसे उत्पन्न करता है उसी को करेगा, किसी दूसरे को नहीं । एक कारण से एक ही कार्य उत्पन्न होगा । कारण और कार्य का घनिष्ठ सम्बन्ध है, इसीलिए कार्य से कारण का और कारण से कार्य का अनुमान किया जाता है ।

एक कार्य के अनेक कारण और एक कारण से अनेक कार्य बनें यानी बहु-कारणवाद या बहु-कार्यवाद माना जाए तो कारण से कार्य का और कार्य से कारण का अनुमान नहीं हो सकता ।

१ छान्दोग्य उपनिषद्, ६।२।७, शांकरभाष्य, पृ० ६६१ ।

२ Mysterious universe, p 138

We can only know the relative truth but absolute truth is know only to the universal observer

३ जीव शिव शिवोजीवो, नान्तर शिवजीवयो ।

कर्मबद्धो भवेज्जीव, कर्म-मुक्त सदा शिव ॥

४ व्यक्ताऽव्यक्तात्मरूपं यत्, पूर्वापूर्वेण वसते ।

कालत्रयेऽपि तद् द्रव्य-मुपादानमिति स्मृतम् ॥

## कार्यकारणवाद

### कार्यकारणवाद

असत् का प्रादुर्भाव—यह भी अर्थ-सिद्धि का एक रूप है। न्यायशास्त्र असत् के प्रादुर्भाव की प्रक्रिया नहीं बताता किन्तु असत् से सत् बनता है या नहीं—इसकी मीमांसा करता है। इसी का नाम कार्यकारणवाद है।

वस्तु का जैसे स्थूल रूप होता है, वैसे ही सूक्ष्म रूप भी होता है। स्थूल रूप को समझने के लिए हम स्थूल सत्य या व्यवहार-दृष्टि को काम में लेते हैं। मिश्री की डली को हम सफेद कहते हैं। यह चीनी से बनती है, यह भी कहते हैं। अब निश्चय की बात देखिए। निश्चय-दृष्टि के अनुसार उसमें सब रंग हैं। विश्लेषण करते-करते हम यहाँ तक आ जाते हैं कि वह परमाणुओं से बनी है। ये दोनों दृष्टियाँ मिल सत्य को पूर्ण बनाती हैं। जैन दर्शन की भाषा में ये 'निश्चय और व्यवहार नय' कहलाती हैं।<sup>१</sup> बौद्ध दर्शन में इन्हें लोक-सवृत्ति-सत्य और परमार्थ-सत्य कहा जाता है।<sup>२</sup> शंकराचार्य ने ब्रह्म को परमार्थ-सत्य और प्रपञ्च को व्यवहार

१ भिक्षुन्यायकणिका, ५।७

२ (क) माध्यमिककारिका, २४।८

द्वे सत्ये समुपाश्रित्य, बुद्धानां धर्मदेशना ।

लोकसवृत्तिसत्यं च, सत्यं च परमाथत ॥

(ख) वही, ६।२३, २४

सम्यग्मूपादर्शनलब्धभावः, रूपद्वय विभ्रति सर्वभावा ।

सम्यग्दृशो यो विषयः स तत्त्व मूपादृशां सवृत्तिसत्यमुक्तम् ॥

मूपादृशाऽपि द्विविधास्त इष्टा, दीप्तेन्द्रिया इन्द्रियदोषवन्त ।

दुष्टेन्द्रियाणां किल बोध इष्ट सुस्थेन्द्रियज्ञानभेदेभ्य निष्पन्ना ॥



तत्त्वचिन्तन मे 'विवर्त' गम्भीर मूल्य उपस्थित नही करता । रस्सी म साप का प्रतिभास होता है, उसका कारण रस्सी नही, द्रष्टा की दोषपूर्ण सामग्री है । एक काल मे एक व्यक्ति को दोषपूर्ण सामग्री के कारण मिथ्या प्रतीति हो सकती है किन्तु सर्वदा सब व्यक्तियों को मिथ्या प्रतीति नही होती ।

न्याय-वैशेषिक कार्य-कारण का एकान्त भेद स्वीकार करते है । सांख्य द्वैतपरक अभेद<sup>१</sup>, वेदान्त अद्वैतपरक अभेद<sup>२</sup>, बौद्ध कार्य-कारण का भिन्न काल स्वीकार करते है ।<sup>३</sup>

जैन-दृष्टि के अनुसार कार्य-कारण रूप मे सत् और कार्य रूप मे असत् होता है । इसे सत्-असत् कार्यवाद या परिणामि-नित्यत्ववाद कहा जाता है । निश्चय-दृष्टि के अनुसार कार्य और कारण एक है—अभिन्न हैं । काल और अवस्था के भेद से पूर्व और उत्तर रूप मे परिवर्तित एक ही वस्तु को निश्चय-दृष्टि भिन्न नही मानती । व्यवहार-दृष्टि मे कार्य और कारण भिन्न हैं—दो है । द्रव्य-दृष्टि से जैन-सत्-कार्यवादी है और पर्याय दृष्टि से असत्-कार्यवादी । द्रव्य-दृष्टि की अपेक्षा "भाव का नाश और अभाव का उत्पाद नही होता ।"<sup>४</sup> पर्याय-दृष्टि की अपेक्षा— "सत् का विनाश और असत् का उत्पाद होता है ।"<sup>५</sup>

## कारण-कार्य जानने की पद्धति

कारण-कार्य का सम्बन्ध जानने की पद्धति को अन्वय-व्यतिरेक पद्धति कहा जाता है । जिसके होने पर ही जो होता है, वह अन्वय है और जिसके बिना जो नही होता, वह व्यतिरेक है । ये दोनो जहा मिलें, वहा कार्य-कारण-भाव जाना जाता है ।

## परिणमन के हेतु

जो परिवर्तन काल और स्वभाव से ही होता है, वह स्वाभाविक या अहेतुक कहलाता है । 'प्रत्येक कार्य कारण का आभारी होता है'—यह तर्क-नियम सामान्यत सही है किन्तु स्वभाव इसका अपवाद है । इसीलिए उत्पाद के दो रूप बनते हैं—

१ सांख्यकौमुदी, ६ कायस्य कारणात्मकत्वात् । नहि कारणाद् भिन्न कार्यम् ।

२ ब्रह्मसूत्र, २।२।१७ (शाकरभाष्य)

"नहि कार्यकारणयोर्भेद आश्रिताश्रयभावो वा वेदान्तिभिरभ्युपगम्यते ।

कारणस्यैव सस्यानमात्र कार्यमित्यभ्युपगमात् ।

३ प्रमाणवार्तिक, २-१४६

४ पचास्तिकाय, १५ भावस्स णत्थि णासो, णत्थि भभावस्स उप्पादो ।

५ पचास्तिकाय, ६०

एव सदो विणासो, असदो जीवस्स होइ उप्पादो ।

## विविध विचार

कार्य-कारणवाद के बारे में भारतीय दर्शन की अनेक धाराएँ हैं—

१ न्याय-वैशेषिक कारण को सत् और कार्य को असत् मानते हैं, इसलिए उनका कार्य-कारणवाद 'आरम्भवाद या असत्-कार्यवाद' कहलाता है।

२ माध्यम्य कार्य और कारण दोनों को सत् मानते हैं, इसलिए उनकी विचार-धारा 'परिणामवाद या सत् कार्यवाद' कहलाती है।

३ वेदान्ती कारण को सत् और कार्य को असत् मानते हैं, इसलिए उनके विचार को 'विवर्तवाद या सत्-कारणवाद' कहा जाता है।

४ बौद्ध असत् से सत् की उत्पत्ति मानते हैं, इसे 'प्रतीत्य-समुत्पात्त' कहा जाता है।

बौद्ध असत् कारण से सत् कार्य मानते हैं, उस स्थिति में वेदान्ती सत् कारण से असत् कार्य मानते हैं। उनके मतानुसार वास्तव में कारण और कार्य एक-रूप हो, तब दोनों सत् होते हैं।<sup>१</sup> कार्य और कारण को पृथक् माना जाए, तब कारण सत् और आभासित कार्य असत् होता है। इसी का नाम 'विवर्तवाद' है।

१ कार्य और कारण सर्वथा भिन्न नहीं होते। कारण काय का ही पूर्व-रूप है और काय कारण का उत्तर-रूप। असत् कार्यवाद के अनुसार कार्य-कारण एक ही सत्य के दो पहलू न होकर दोनों स्वतन्त्र बन जाते हैं। इसलिए यह युक्ति-संगत नहीं।

२ सत्-कार्यवाद भी एकांगी है। कार्य और कारण में अभेद है सही किन्तु वे सर्वथा एक नहीं हैं। पूर्व और उत्तर स्थिति में पूरा सामंजस्य नहीं होता।

३ असत् कारण से कार्य उत्पन्न हो तो कार्य-कारण की व्यवस्था नहीं बनती। काय किसी शून्य में उत्पन्न नहीं होता। सर्वथा अभूतपूर्व और सर्वथा नया भी उत्पन्न नहीं होता। कारण सर्वथा मिट जाए, उस दशा में कार्य का कोई रूप बनता ही नहीं।

४ विवर्त परिणाम से भिन्न कल्पना उपस्थित करता है। वर्तमान अवस्था त्यागकर रूपान्तरित होना परिणाम है। दूध दही के रूप में परिणत होता है, यह परिणाम है। विवर्त अपना रूप त्यागे बिना मिथ्या प्रतीति का कारण बनता है। रस्सी अपने रूप का त्याग किये बिना ही मिथ्या प्रतीति का कारण बनती है।<sup>२</sup>

१ शाकरभाष्य, २।१।१८

सतोर्हि द्वयोः सम्बन्धः स्यान्मसदसतोरसतो यः।

२ वेदान्तसार

सतत्वतोऽन्यथा प्रथा विचार इत्युदीरित ।

अतस्त्वतोऽन्यथा प्रथा विवर्त इत्युदीरित ॥

तैजस् परमाणु तिमिर के रूप में परिणत हो जाते हैं—यह रूपान्तर है, पर स्वभाव की मर्यादा का अतिक्रमण नहीं। तात्पर्य यह है कि परिवर्तन अपनी सीमा के अन्तर्गत ही होता है, उससे आगे नहीं। तैजस् परमाणु असंख्य या अनन्त रूप पा सकते हैं किन्तु चैतन्य नहीं पा सकते। कारण, वह उनकी मर्यादा या वस्तु-स्वरूप से अत्यन्त या त्रैकालिक भिन्न-गुण है। यही बात अर्थान्तर के लिए ममझिए।

दो सरीखी वस्तुएं अलग-अलग थी, तब तक वे दो थी। दोनों मिलती है, तब एक बन जाती हैं।<sup>१</sup> यह भी अपनी मर्यादा में ही होता है। केवल चैतन्यमय या केवल अचैतन्यमय पदार्थ है नहीं, ऐसा स्पष्ट बोध हो रहा है। यह जगत् चेतन और जड—इन दो पदार्थों से परिपूर्ण है। चेतन जड और जड चेतन बन सके तो कोई व्यवस्था नहीं बनती। इसलिए पदार्थ का जो विशेष स्वरूप है वह कभी नष्ट नहीं होता। यही कारण और कार्य के अविच्छिन्न एकत्व की धारा है।

मार्क्स के धर्म-परिवर्तन की द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया के सिद्धान्त में कार्य-कारण का निश्चित नियम नहीं है। वह पदार्थ का परिवर्तन मात्र स्वीकार नहीं करता। उसका सर्वथा नाश और सर्वथा उत्पाद भी स्वीकार करता है। जो पहले था, वह आज भी है और सदा वैसा ही रहेगा—इसे वह समाज के विकास में भारी रुकावट मानता है। सच तो यह है कि 'जो पहले था, वह आज भी है और सदा वैसा ही रहेगा'—वाली धारणा का हमें लगभग सब जगह सामना करना पड़ता है और व्यक्ति में और समाज के विकास में भारी रुकावट पड़ती है।<sup>२</sup>

किन्तु यह आशका कार्य-कारण के एकांगी रूप को ग्रहण करने का परिणाम है। जो था, है और वैसा ही रहेगा—यह तत्त्व के अस्तित्व या कारण की व्याख्या है। कार्य-कारण के सम्बन्ध की व्याख्या में पदार्थ परिणाम-स्वभाव है। पूर्ववर्ती और परवर्ती में सम्बन्ध हुए बिना कार्य-कारण की स्थिति ही नहीं बनती। परवर्ती पूर्ववर्ती का ऋणी होता है, पूर्ववर्ती परवर्ती में अपना सस्कार छोड़ जाता है।<sup>३</sup> यह शब्दान्तर से 'परिणामी नित्यत्व' का ही स्वीकार है।

१ द्वैयानुयोग तर्कणा, २।१७।२२

२ मार्क्सवाद, पृ० ७५।

३ पानी जब गम होने लगता है तो हमको पहले पानी के रूप में ही प्रतीत होता है। परन्तु जब तान-वृद्धि की मात्रा सामा-विशेष तक पहुँच जाती है तो पानी का स्थान भाप ले लेती है। इसी प्रकार के क्रामक परिवर्तन को मात्रा भेद से लिंग-भेद कहते हैं। दूसरी अवस्था पहली अवस्था की प्रतियोगी—उससे विपरीत होती है परन्तु परिवर्तन-क्रम वही नहीं रुक सकता, वह और आगे बढ़ता है और मात्रा-भेद से लिंग-भेद होकर तीसरी अवस्था का उदय होता है, जो दूसरी की प्रतियोगी होती है। इस प्रकार पहली की प्रतियोगी की प्रतियोगी होती है। इसको यों कहते हैं कि पूर्वावस्था, तत् प्रतिषेध प्रतिषेध का प्रतिषेध—इस क्रम से अवस्था-परिणाम का प्रवाह निरन्तर जारी है। जो अवस्था प्रतिषिद्ध होती है, वह सर्वथा नष्ट नहीं होती, अपने प्रतिषेधक में अपने सस्कार छोड़ जाती है। इस प्रकार प्रत्येक परवर्ती में प्रत्येक पूर्ववर्ती विद्यमान है। धर्म-परिवर्तन की इस प्रक्रिया को द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया कहते हैं।

१ स्व-प्रत्यय-निष्पन्न, वैयर्थिक या स्वापेक्ष परिवर्तन ।

२ पर-प्रत्यय-निष्पन्न, प्रायोगिक या परापेक्ष-परिवर्तन ।

गौतम भगवन् । क्या अस्तित्व अस्तित्वरूप में परिणत होता है ? नास्तित्व नास्तित्वरूप में परिणत होता है ?

भगवान्—हां, गौतम । होता है ।

गौतम—भगवन् । क्या स्वभाव से अस्तित्व अस्तित्व-रूप में परिणत होता है या प्रयोग (जीवन-व्यापार) से अस्तित्व अस्तित्व रूप में परिणत होता है ? क्या स्वभाव से नास्तित्व नास्तित्व-रूप में परिणत होता है या प्रयोग (जीवन-व्यापार) से नास्तित्व नास्तित्व रूप में परिणत होता है ?

भगवान्—गौतम । स्वभाव से भी अस्तित्व अस्तित्वरूप में, नास्तित्व नास्तित्वरूप में परिणत होता है और प्रयोग से भी अस्तित्व अस्तित्वरूप में और नास्तित्व नास्तित्वरूप में परिणत होता है ।<sup>१</sup>

वैभाविक परिवर्तन प्रायः पर-निमित्त से ही होता है । मृद्-द्रव्य का पिंडरूप अस्तित्व कुम्हार के द्वारा घटरूप अस्तित्व में परिणत होता है । मिट्टी का नास्तित्व तन्तु-समुदय जुलाहे के द्वारा मिट्टी के नास्तित्व कपड़े के रूप में परिणत होता है । ये दोनों परिवर्तन प्रायोगिक हैं । मेघ के पूर्व-रूप पदार्थ स्वयं मेघ के रूप में परिवर्तित होते हैं, यह स्वाभाविक या अकर्तृक परिवर्तन है ।

पर-प्रत्यय से होनेवाले परिवर्तन में कर्त्ता या प्रयोक्ता की अपेक्षा रहती है, इसलिए वह प्रायोगिक कहलाता है । पदार्थ में जो अगुरु-लघु (सूक्ष्म-परिवर्तन) होता है, वह परनिमित्त से नहीं होता । प्रत्येक पदार्थ अनन्त गुण और पर्यायों का पिंड होता है । उसके गुण और शक्तियां इसलिए नहीं बिखरती कि वे प्रतिक्षण अपना परिणमन कर समुदित रहने की क्षमता को बनाए रखती हैं । यदि उनमें स्वाभाविक परिवर्तन की क्षमता न हो तो वे अनन्तकाल तक अपना अस्तित्व बनाए नहीं रख सकती । सासारिक आत्मा और पुद्गल—इन दो द्रव्यों में रूपान्तर दशाएँ पैदा होती हैं । शेष चार द्रव्यों (धर्म, अधर्म, आकाश और काल) में निरपेक्षवृत्त्या स्वभाव परिवर्तन ही होता है । मुक्त आत्मा में भी यही होता है । ऐसा कहना चाहिए कि स्व-निमित्त परिवर्तन सब में होता है । नाश की भी यही प्रक्रिया है । इसके अतिरिक्त उसके दो रूप—रूपान्तर और अर्थान्तर जो बनते हैं, उनसे यह मिलता है कि रूपान्तर होने पर भी परिवर्तन की मर्यादा नहीं टूटती ।<sup>१</sup>

१ भगवती, १।३

२ द्रव्यानुयोगतकणा, ६।२५, २६।

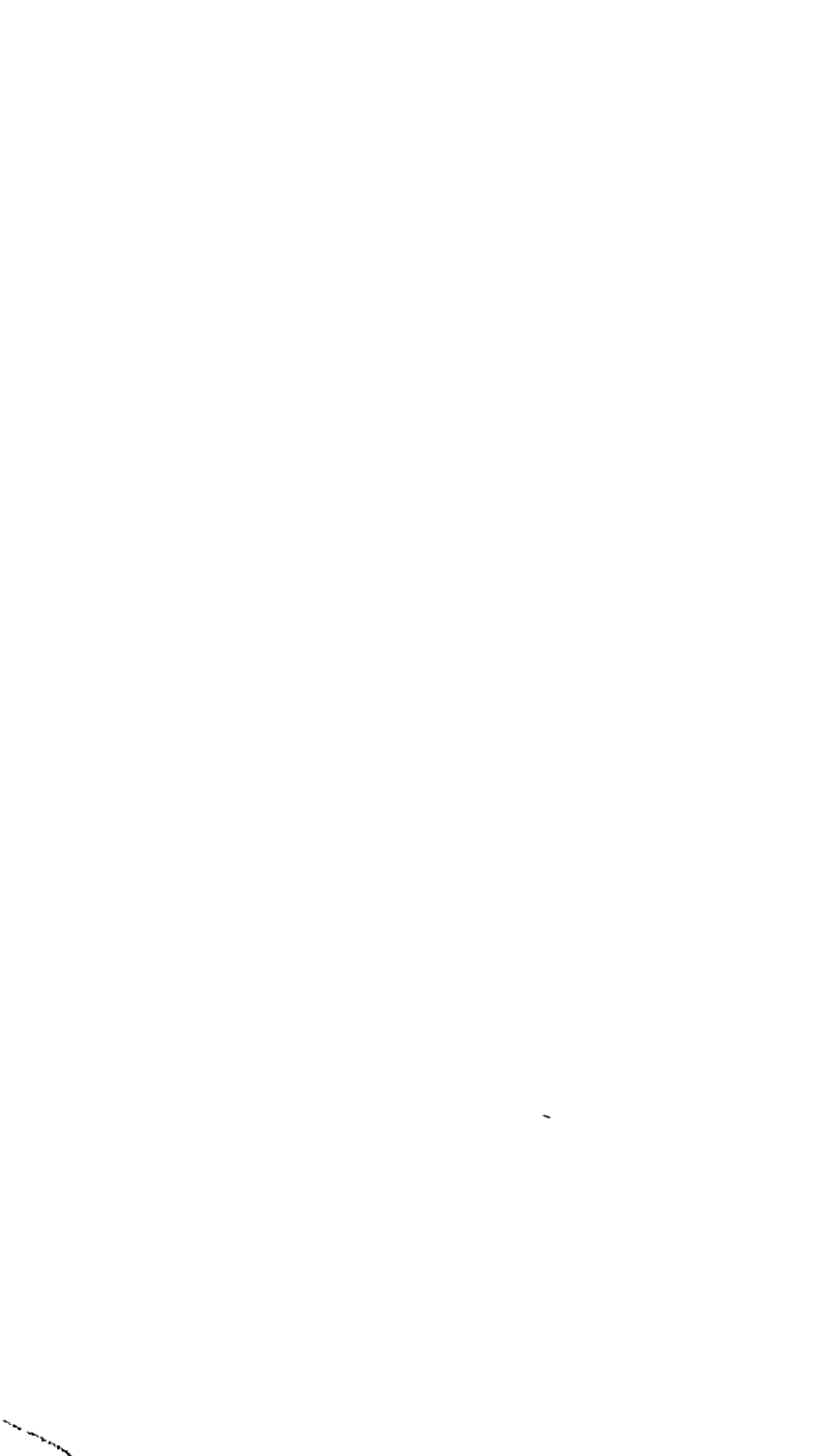
नाशोऽपि द्विविधो ज्ञेयो, रूपान्तरविगोचरः ।

अर्थान्तरगतिश्चैव, द्वितीयः परिकीर्तितः ।

तन्नाशमस्त्येजो, रूपान्तरस्य सङ्गमः ।

अणोरप्यन्तरप्राप्तौ, ह्यर्थान्तरगमश्च स ॥

परिशिष्ट









## २ : साहित्य

### (क) जैन सस्कृत साहित्य

#### १ व्याकरण

ग्रन्थकार	ग्रन्थ	काल
१ लेखाचार्य	ऐन्द्र व्याकरण	ई० पू० ५९०
२ पूज्यपाद	जैनेन्द्र व्याकरण	वि० ६ठी शती
३ शाकटायन	शब्दानुशासन	वि० ९वी शती
४ हेमचन्द्र (कलिकाल मवंज)	सिद्धहेम शब्दानुशासन	वि० १२वी शती
५ मुष्टि व्याकरण	मलयगिरि सूरि	वि० १२३०
६ मुनि चोथमल	भिक्षु शब्दानुशासन	वि० २०वी शती

#### २ छन्दशास्त्र

१ जयकीर्ति	छन्दोनुशासन	वि० १०५०
२ राजशेखर	छन्दशेखर	वि० ११७९
३ हेमचन्द्र	छन्दोनुशासन	वि० १२१०
४ अमरचन्द्र सूरि	छन्दोरत्नावली	१३वी शती
५ वाग्भट	छन्दोनुशासन	वि० १३५०

#### ३ अलंकारशास्त्र

१ वाग्भट	वाग्भटालंकार	वि० ११९०
२ हेमचन्द्र	काव्यानुशासन	वि० ११९८
३ अमरचन्द्र सूरि	काव्यकल्पलता	वि० १२८०
४ नरेन्द्रप्रभ सूरि	अलंकारमहोदधि	वि० १२८०
५ वाग्भट	काव्यानुशासन	वि० १३५०

१९. आचार्य वज्र
- २० आचार्य रक्षित
- २१ आचार्य आनन्दिल
- २२ आचार्य नागहस्ती
- २३ आचार्य रेवतिनक्षत्र
- २४ आचार्य ब्रह्मादीपक सिंह
- २५ आचार्य स्कन्दिलाचार्य
- २६ आचार्य हिमवत
- २७ आचार्य नागार्जुन
२८. आचार्य गोविन्द
- २९ आचार्य भूतदिन्न
- ३० आचार्य लौहित्य
- ३१ आचार्य द्रुष्यगणि
- ३२ आचार्य देवद्विगणि

ग्रन्थकार	ग्रन्थ	काल
(ख) जैन न्याय साहित्य		
१ आचार्य कुन्दकुन्द	प्रवचनसार	वि० २री शती
२ गृद्धपिच्छाचार्य	तत्त्वार्थसूत्र	वि० ३री शती
३ उमास्वाति	तत्त्वार्थधिगमभाष्य	
४ समन्तभद्र	आप्तमीमासा युक्त्यनुशासन वृहत्स्वयम्भूस्तोत्र जीवसिद्धि	वि० ४-५वी शती
५ सिद्धसेन	सन्मतितर्क	वि० ५वी शती
६ अकलक देव	लघीयस्त्रय (स्वोपज्ञवृत्तिसहित) न्यायविनिश्चय प्रमाणसंग्रह सिद्धिविनिश्चय (स्वोपज्ञवृत्तिसहित) तत्त्वार्थवार्तिक अष्टशती (आप्तमीमासा की वृत्ति)	वि० ७वी शती
७ हरिभद्र	अनेकान्तजयपताका अनेकान्तवादप्रवेश पङ्दर्शनसमुच्चय शास्त्रवार्तिसमुच्चय न्यायप्रवेशटीका	वि० ८वी शती
८ कुमारनन्दि	वादन्याय	वि० ८वी शती
अनन्तवीर्य (वृद्ध)	सिद्धिविनिश्चयटीका	वि० ९वी शती
९ विद्यानन्द	अष्टसहस्रा तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक विद्यानन्द महोदय युक्त्यनुशासनटीका आप्तपरीक्षा प्रमाणपरीक्षा	वि० ९वी शती

ग्रन्थकार	ग्रन्थ	काल
-----------	--------	-----

## ४ गणितशास्त्र

१ महावीराचार्य	गणितसार सग्रह	वि० ९००
२ अनतपाल	पाटी गणित	वि० १२५०
३ ठक्कर फेरू	गणितसार	वि० १३७०

## ५ नीतिशास्त्र

१ सोमदेव सूरि	नीतिवाक्यामृत	वि० १०५०
२ तिलकप्रभ सूरि	नीतिशास्त्र	वि० १३वीं शती
३ धनद	नीति धनद	वि० १४९०

## ६ काव्य (गद्य, पद्य, चम्पू)

१ रविपेण	पद्मपुराण	वि० ८वीं शती
२ जिनसेन	हरिवंशपुराण	वि० ९वीं शती
३ सिद्धार्थि	उपमितिभवप्रपञ्चकथा	वि० ९वीं शती
४ धनपाल	तिलकमजरी	वि० १०३०
५ पद्मदेव सूरि	पार्श्वनाथ चरित	वि० ११वीं शती
६ सोमदेव	यशस्तिलक चम्पू	वि० ११वीं शती
७ धनजय	द्विसन्धान काव्य	वि० ११वीं शती
८ वाग्भट	नेमि निर्वाण	वि० १२वीं शती
९ मल्लिषेण सूरि	महापुराण	वि० १२वीं शती
१० हेमचन्द्र	त्रिशष्टिशलाकापुरुषचरित	वि० १२-१३वीं शती
११ हेमचन्द्र	द्वयाश्रय काव्य	वि० १२-१३वीं शती
१२ अमरचन्द्र सूरि	पद्मानन्द महाकाव्य	वि० १३वीं शती
१३ माणिक्यचन्द्र सूरि	शान्तिनाथ चरित	वि० १३वीं शती
१४ मेरुतुग सूरि	प्रवन्धचिन्तामणि	वि० १३६१
१५ मुनि भद्रसूरि	शान्तिनाथ चरित	वि० १४१०
१६ रत्नप्रभ सूरि	कुवलयमाला	वि० १४वीं शती
१७ समयसुन्दर	कथाकोश	१७०२
१८ मन्त्रविजयगणि	सप्तसन्धान काव्य	१७६०
१९ पुष्पकुशल	भरतवाहुवलि महाकाव्य	

ग्रन्थकार	ग्रन्थ	काल
३० चारुकीर्ति पडिताचार्य	प्रमेयरत्नालकार	
३१ नेमिचन्द्र	प्रवचनपरीक्षा	
३२ मणिकण्ठ	न्यायरत्न	
३३ शुभप्रकाश	न्यायमकरन्दविवेचन	
३४ अभयचन्द्र सूरि	लघीयस्त्रयतात्पर्यवृत्ति	
३५ रत्नप्रभ सूरि	स्याद्वादरत्नाकरावतारिका	वि० १३वी शती
३६ मल्लिषेण	स्याद्वादमजरी	वि० १४वी शती
३७ यशोविजय	अष्टसहस्री विवरण	वि० १८वी शती
	अनेकान्तव्यवस्था	
	ज्ञानविन्दु	
	जैन तर्कभाषा	
	शास्त्रवार्तासमुच्चयटीका	
	न्यायखण्डखाद्य	
	अनेकान्तप्रवेश	
	न्यायालोक	
	गुरुतत्त्वविनिश्चय	

ग्रन्थाकार	ग्रन्थ	काल
	पत्रपरीक्षा	
	सत्यशासनपरीक्षा	
१० अनन्तकीर्ति	जीवसिद्धिटीका	वि० १०वी शती
	वृहत्सवज्ञसिद्धि	
	लघुसवज्ञसिद्धि	
११ वसुनन्दि	आप्तमीमासावृत्ति	वि० ११-१२वी शती
१२ सिद्धिपि	न्यायावतारवृत्ति	वि० १०वी शती
१३ माणिक्यनन्दि	परीक्षामुण्ड	वि० ११वी शती
१४ वादिराज सूरि	न्यायविनिश्चयविवरण	वि० ११वी शती
	प्रमाणनिर्णय	
१५ वादीभसिंह	न्याद्वादसिद्धि	वि० ११वी शती
	नवपदार्थ-निश्चय	
१६ अभयदेव सूरि	सन्मतिटीका	वि० ११वी शती
१७ प्रभाचन्द्र	प्रमेयकमलमार्तण्ड	वि० ११-१२वी शती
	न्यायकुमुदचन्द्र	
१८ अनन्तवीथ	प्रमेयरत्नमाला	वि० १२वी शती
१९ शान्ति सूरि	न्यायावतारवार्तिक	वि० ११वी शती
	(सवृत्ति)	
२० वादिदेव सूरि	प्रमाणनयतत्त्वालोकालकार	वि० १२वी शती
	स्याद्वादरत्नाकर	
२१ हेमचन्द्र	प्रमाणमीमामा	वि० १२वी शती
	अन्ययोगव्यवच्छेद-	
	द्वात्रिंशतिका	
२२ भावसेन त्रैविद्य	विश्वतत्त्वप्रकाश	वि० १२-१३वी शती
	लघु सामन्तभद्र	
	अष्टसहस्री टिप्पण	वि० १३वी शती
२३ आशाधर	प्रमेयरत्नाकर	वि० १३वी शती
२४ शान्तिपेण	प्रमेयरत्नसार	वि० १३वी शती
२५ नरेन्द्रसेन	प्रमाणप्रमेयकलिका	
२६ विमलदास	सप्तभगीतरगिणी	
२७ धर्मभूषण	न्यायदीपिका	वि० १५वी शती
२८ अजितसेन	न्यायमणिदीपिका	
२९ शान्तिवर्णी	प्रमेयकण्ठिका	

- ७ प्रचला—खड़े या बैठे हुए जो नीद आए ।  
 ८ प्रचला-प्रचला—चलते-फिरते जो नीद आए ।  
 ९ स्त्यानधि—(स्त्यान-गृद्धि) सकल्प किये हुए कार्य को नीद में कर डाले,  
 वैसी प्रगाढतम नीद ।

वेदनीय—अनुभूति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

१ सात वेदनीय—सुखानुभूति का निमित्त—

(क) मनोज्ञ शब्द, (ख) मनोज्ञ रूप, (ग) मनोज्ञ गन्ध, (घ) मनोज्ञ रस,  
 (ङ) मनोज्ञ स्पर्श, (च) सुखित मन, (छ) सुखित वाणी, (ज) सुखित  
 काय ।

२ असात वेदनीय—दुःखानुभूति का निमित्त—

(क) अमनोज्ञ शब्द, (ख) अमनोज्ञ रूप, (ग) अमनोज्ञ गन्ध, (घ)  
 अमनोज्ञ रस, (ङ) अमनोज्ञ स्पर्श, (च) दुःखित मन, (छ) दुःखित  
 वाणी, (ज) दुःखित काय ।

मोहनीय—आत्मा को मूढ बनाने वाले कर्म-पुद्गल ।

(क) दर्शन मोहनीय—सम्यक्-दृष्टि को विकृत करने वाले कर्म-पुद्गल ।

१ सम्यक्त्व-वेदनीय—औपशमिक और क्षायिक सम्यक्-दृष्टि के प्रतिबन्धक  
 कर्म-पुद्गल ।

२ मिथ्यात्व-वेदनीय—सम्यक्-दृष्टि (क्षायोपशमिक) के प्रतिबन्धक कर्म-  
 पुद्गल ।

३ मिश्र-वेदनीय—तत्त्व-श्रद्धा की दोलायमान दशा उत्पन्न करने वाले  
 कर्म-पुद्गल ।

(ख) चारित्र मोहनीय—चरित्र-विकार उत्पन्न करने वाले कर्म-पुद्गल ।

कषाय-वेदनीय—राग-द्वेष उत्पन्न करने वाले कर्म-पुद्गल ।

नो-कषाय-वेदनीय—कषाय को उत्तेजित करने वाले कर्म-पुद्गल—

हास्य—सकारण या अकारण (बाहरी कारण के बिना भी) हसी उत्पन्न  
 करने वाले कर्म-पुद्गल ।

रति—सकारण या अकारण पौद्गलिक पदार्थों के प्रति राग उत्पन्न  
 करने वाले या सयम में रुचि उत्पन्न करने वाले कर्म-पुद्गल ।

अरति—सकारण या अकारण पौद्गलिक पदार्थों के प्रति द्वेष उत्पन्न  
 करने वाले या सयम में अरुचि उत्पन्न करने वाले कर्म-पुद्गल ।

शोक—सकारण या अकारण शोक उत्पन्न करने वाले कर्म-पुद्गल ।

भय—सकारण या अकारण भय उत्पन्न करने वाले कर्म-पुद्गल ।

जुगुप्सा—सकारण या अकारण घृणा उत्पन्न करने वाले कर्म-पुद्गल ।

स्त्री-वेद—पुरुष के साथ भोग की अभिलाषा उत्पन्न करने वाले कर्म-

## ३ . कर्म

ज्ञानावरण—ज्ञान को आवृत करने वाले कम-पुद्गल ।

१ आग्निनिरोधित ज्ञानावरण—इन्द्रिय और मन के द्वारा होने वाले ज्ञान को आवृत करने वाले कम-पुद्गल ।

२ श्रुत-ज्ञानावरण—शब्द और अर्थ की पर्यालोचना से होने वाले ज्ञान का आवृत करने वाले कम-पुद्गल ।

३ अग्रधि-ज्ञानावरण—मृत द्रव्य-पुद्गल को साक्षात् जानने वाले ज्ञान को आवृत करने वाले कम-पुद्गल ।

४ मन पर्याय-ज्ञानावरण—दमरा के मन की पर्यायो को साक्षात् जानने वाले ज्ञान को आवृत करने वाले कम-पुद्गल ।

५ केवल ज्ञानावरण—सब द्रव्य और पर्यायो को साक्षात् जानने वाले ज्ञान को आवृत करने वाले कम-पुद्गल ।

दशनावरण—सामान्य बोध को आवृत करने वाले कम-पुद्गल ।

१ चक्षु-दशनावरण—चक्षु के द्वारा होने वाले दशन (सामान्य ग्रहण) का आवरण ।

२ अचक्षु-दशनावरण—चक्षु के निवाय शेष इन्द्रिय और मन से होने वाले दशन (सामान्य ग्रहण) का आवरण ।

३ अग्रि-दशनावरण—मृत द्रव्यो के साक्षात् दशन (सामान्य ग्रहण) का आवरण ।

४ केवल दशनावरण—सब-द्रव्य-पर्यायो के साक्षात् दशन (सामान्य ग्रहण) का आवरण ।

५ निन्द्रा—सामान्य नीद (सोया हुआ व्यक्ति सुख से जाग जाए, वह नीद) ।

६ निद्रानिद्रा—घोर नीद (सोया हुआ व्यक्ति कठिनाई से जागे, वह नीद) ।



पुद्गल ।

- (ख) वैक्रिय-शरीर-नाम—विविध क्रिया कर सकने वाले कामरूपी शरीर की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।
- (ग) आहारक-शरीर-नाम—आहारक-लब्धिजन्य शरीर की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।
- (घ) तैजस-शरीर-नाम—तेज, पाक तथा तेजस् और शीत लेश्या का निगमन कर सकने वाले शरीर की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।
- (ङ) कार्मण-शरीर-नाम—कर्म समूह या कर्म विकारमय शरीर की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

४ शरीर-अगोपाग-नाम—शरीर के अवयवों और प्रत्यवयवों की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

- (क) औदारिक-शरीर अगोपाग-नाम—औदारिक शरीर के अवयवों और प्रत्यवयवों की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।
- (ख) वैक्रिय-शरीर-अगोपाग-नाम—वैक्रिय शरीर के अवयवों और प्रत्यवयवों की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।
- (ग) आहारक-शरीर अगोपाग-नाम—आहारक शरीर के अवयवों और प्रत्यवयवों की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।
- (घ) तैजस और कार्मण शरीर अत्यन्त सूक्ष्म होते हैं, इसलिए इनके अवयव नहीं होते ।

५ शरीर-बन्धन-नाम—पहले ग्रहण किये हुए और वर्तमान में ग्रहण किए जाने वाले शरीर-पुद्गलों के पारस्परिक सम्बन्ध का हेतुभूत कर्म ।

- (क) औदारिक-शरीर बन्धन-नाम—इस शरीर के पूर्व-पश्चाद् गृहीत पुद्गलों का आपस में सम्बन्ध जोड़ने वाला कर्म ।
- (ख) वैक्रिय-शरीर-बन्धन-नाम—ऊपरवत ।
- (ग) आहारक-शरीर-बन्धन-नाम—ऊपरवत ।
- (घ) तैजस-शरीर-बन्धन-नाम—ऊपरवत ।
- (ङ) कार्मण-शरीर-बन्धन-नाम—ऊपरवत ।

कर्म-ग्रन्थ में शरीर-बन्धन नाम-कर्म के पन्द्रह भेद किये गए हैं

१ औदारिक औदारिक बन्धन नाम ।

२ औदारिक तैजस बन्धन नाम ।

३ औदारिक कार्मण बन्धन नाम ।

४ वैक्रिय बन्धन नाम ।

५ वैक्रिय तैजस बन्धन नाम ।

६ वैक्रिय कार्मण बन्धन नाम ।

पुद्गल ।

पुरुष-वेद—स्त्री के साथ भोग की अभिलाषा उत्पन्न करने वाले कर्म-पुद्गल ।

नपुंसक-वेद—स्त्री-पुरुष दोनों के साथ भोग की अभिलाषा उत्पन्न करने वाले कर्म-पुद्गल ।

आयु—जीवन के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

१ नरकायु—नरक-गति में टिके रहने के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

२ तिर्यञ्चायु—तिर्यञ्च-गति में टिके रहने के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

३ मनुष्यायु—मनुष्य-गति में टिके रहने के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

४ देवायु—देव-गति में टिके रहने के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

नाम—जीवन की विविध सामग्री की उपलब्धि के हेतुभूत कर्म-पुद्गल—

१ गति-नाम—जन्म-सम्बन्धी विविधता की उपलब्धि के निमित्त कर्म-पुद्गल—

(क) निरय-गति-नाम—नारक जीवन दुःखमय दशा की उपलब्धि के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(ख) तिर्यञ्च-गति-नाम—पशु, पक्षी आदि के जीवन (दुःख-बहुल दशा) की उपलब्धि के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(ग) मनुष्य-गति-नाम—मनुष्य-जीवन (सुख-दुःख मिश्रित दशा) की उपलब्धि के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(घ) देव-गति-नाम—देव-जीवन (सुखमय दशा) की उपलब्धि के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

२ जाति-नाम—इन्द्रिय-रचना के निमित्त कर्म-पुद्गल—

(क) एकेन्द्रिय-जाति-नाम—स्पर्शन (त्वग्) इन्द्रिय की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(ख) द्वीन्द्रिय-जाति-नाम—स्पर्शन और जिह्वा—इन दो इन्द्रियों की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(ग) त्रीन्द्रिय-जाति-नाम—स्पर्शन, जिह्वा और नाक—इन तीनों इन्द्रियों की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(घ) चतुरिन्द्रिय-जाति-नाम—स्पर्शन, जिह्वा, नाक और चक्षु—इन चार इन्द्रियों की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(ङ) पचेन्द्रिय-जाति-नाम—स्पर्शन, जिह्वा, नाक, चक्षु और कान—इन पांच इन्द्रियों की प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

३ शरीर-नाम—शरीर-प्राप्ति के निमित्त कर्म-पुद्गल—

(क) औदारिक-शरीर-नाम—स्थूल शरीर की प्राप्ति के निमित्त कर्म-

नाराच सहनन' मे हड्डियो की आटी और बेप्टन हाता ह, कील नही होती । यह दृढतर है ।

(ग) नाराच-सहनन-नाम—इस सहनन के हेतुभूत कर्म-पुद्गल । 'नाराच-सहनन' मे केवल हड्डियो की आटी होती है, बेप्टन और कील नही होती ।

(घ) अर्धनाराच-सहनन-नाम—इस सहनन के हेतुभूत कर्म-पुद्गल । 'अर्ध-नाराच सहनन' मे हड्डी का एक छोर मर्कट-बन्ध से बधा हुआ और दूसरा छोर कील से मिदा हुआ होता है ।

(ङ) कीलिका-सहनन-नाम—इस सहनन के हेतुभूत कर्म-पुद्गल । 'कीलिका सहनन' मे हड्डिया केवल कील से जुडी हुई होती हैं ।

(च) सेवार्त-सहनन-नाम—इस सहनन के हेतुभूत कर्म-पुद्गल । 'सेवार्त सहनन' मे केवल हड्डिया ही आपस मे जुडी हुई होती है ।

८. सस्थान-नाम—इसके उदय का शरीर की जाकृति-रचना पर प्रभाव होता है, इसके हेतुभूत कर्म-पुद्गल ।

समचतुरस्र-सस्थान—इसके हेतुभूत कर्म-पुद्गल । पालथी मारकर बैठे हुए व्यक्ति के चारो कोण सम होते हैं । वह 'समचतुरस्र सस्थान' है ।

न्यग्रोध-परिमंडल-सस्थान-नाम—इसके हेतुभूत कर्म-पुद्गल । नाभि से ऊपर के अवयव पूर्ण और नीचे के अवयव प्रमाणहीन होते हैं, वह 'न्यग्रोध-परिमंडल-सस्थान' है ।

सादि-सस्थान-नाम—इसके हेतुभूत कर्म-पुद्गल । नाभि से ऊपर के अवयव प्रमाणहीन और नीचे के अवयव पूर्ण होते हैं, वह 'सादि-सस्थान' है ।

वामन-सस्थान-नाम—इसके हेतुभूत कर्म-पुद्गल । 'वामन-सस्थान'—बौना ।

कुब्ज-सस्थान-नाम—इसके हेतुभूत कर्म-पुद्गल । 'कुब्ज सस्थान'—हुरडा ।

हुड-सस्थान-नाम—इसके हेतुभूत कर्म-पुद्गल । तब अवयव बेटी या प्रमाणजन्म होते हैं, वह हुड-सस्थान है ।

९. वर्ण-नाम—इस कर्म के उदय का शरीर के रंग पर प्रभाव पड़ता है ।

(क) कुष्ण-वर्ण-नाम—इस कर्म के उदय में शरीर का रंग काला हो जाता है ।

(ख) नील-वर्ण-नाम—इस कर्म के उदय में शरीर का रंग नीला हो जाता है ।

(ग) ओहित-वर्ण-नाम—इस कर्म के उदय में शरीर का रंग लाल हो जाता है ।

(घ) शरिर-वर्ण-नाम—इस कर्म के उदय में शरीर का रंग पीला हो जाता है ।

- ७ आहारक आहारक बन्धन नाम ।  
 ८ आहारक तैजस बन्धन नाम ।  
 ९ आहारक कामण बन्धन नाम ।  
 १० औदारिक तैजस कामण बन्धन नाम ।  
 ११ वैक्रिय तैजस कामण बन्धन नाम ।  
 १२ आहारक तैजस कामण बन्धन नाम ।  
 १३ तैजस तैजस बन्धन नाम ।  
 १४ तैजस कामण बन्धन नाम ।  
 १५ कामण कामण बन्धन नाम ।

औदारिक, वैक्रिय और आहारक—य तीन शरीर परस्पर-विरोधी होते हैं ।  
 इसलिए इनके पुद्गलों का आपस में सम्बन्ध नहीं होता ।

६ शरीर-सघातन-नाम—शरीर के गृहीत और गृह्यमाण पुद्गलों की यथोचित व्यवस्था या सघात के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(क) औदारिक-शरीर-सघातन-नाम—इस शरीर के गृहीत और गृह्यमाण पुद्गलों की यथोचित व्यवस्था या सघात के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(ख) वैक्रिय-शरीर-सघातन-नाम—इस शरीर के गृहीत और गृह्यमाण पुद्गलों की यथोचित व्यवस्था या सघात के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(ग) आहारक-शरीर-सघातन-नाम—इस शरीर के गृहीत और गृह्यमाण पुद्गलों की यथोचित व्यवस्था या सघात के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(घ) तैजस-शरीर-सघातन-नाम—इस शरीर के गृहीत और गृह्यमाण पुद्गलों की यथोचित व्यवस्था या सघात के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

(ङ) कामण-शरीर-सघातन-नाम—इस शरीर के गृहीत और गृह्यमाण पुद्गलों की यथोचित व्यवस्था या सघातन के निमित्त कर्म-पुद्गल ।

७ सहनन-नाम—इसके उदय का 'हृडिडयो की व्यवस्था' पर प्रभाव होता है, इसके हेतुभूत कर्म-पुद्गल ।

(क) वज्रऋषभ-नाराच-सहनन-नाम—इस सहनन के हेतुभूत कर्म-पुद्गल ।  
 वज्र-कील, ऋषभ—वेष्टन पट्ट, नाराच—मर्कट-बन्ध—दोनों ओर आपस में एक-दूसरे को बांधे हुए हो, वैसी आकृति, आटी लगाए हुए हो, वैसी आकृति, वन्दर का बच्चा जैसे अपनी माँ की छाती से चिपका हुआ हो, वैसी आकृति, जिसमें सन्धि की दोनों हड्डियाँ आपस में आटी लगाए हुए हो, उन पर तीसरी हड्डी का वेष्टन हो, चौथी हड्डी की कील उन तीनों को भेद कर रही हुई हो—ऐसे सुदृढतम अस्थि-बन्धन का नाम 'वज्रऋषभ-नाराच-सहनन' है

(ख) ऋषभनाराच-सहनन-नाम—इस सहनन के हेतुभूत कर्म-पुद्गल, 'ऋषभ-

(घ) देव-आनुपूर्वी-नाम—विश्रेणि-स्थित देव-सम्बन्धी जन्मस्थान की प्राप्ति का हेतुभूत कर्म ।

१७ उच्छ्वास-नाम—इसके उदय से जीव श्वास-उच्छ्वास लेता है ।

१८ आतप-नाम—इसके उदय से शरीर में से उष्ण प्रकाश निकलता है ।

१९ उद्योत-नाम—इसके उदय से शरीर में से शीत प्रकाश निकलता है ।

२० विहायोगति-नाम—इसके उदय का जीव की चाल पर प्रभाव पड़ता है ।

(क) प्रशस्त विहायोगति-नाम—इसके उदय से जीव की चाल श्रेष्ठ होती है ।

(ख) अप्रशस्त विहायोगति-नाम—इसके उदय से जीव की चाल खराब होती है ।

२१ व्रस-नाम—इसके उदय से जीव चर (इच्छापूर्वक गति करने वाले) होते हैं ।

२२ स्थावर-नाम—इसके उदय से जीव स्थिर (इच्छापूर्वक गति न करने वाले) होते हैं ।

२३ सूक्ष्म-नाम—इस कर्म के उदय से जीव को सूक्ष्म (अतीन्द्रिय) शरीर मिलता है ।

२४ वादर-नाम—इस कर्म के उदय से जीव को स्थूल शरीर मिलता है ।

२५ पर्याप्त-नाम—इसके उदय से जीव स्वयोग्य पर्याप्तिया पूर्ण करते हैं ।

२६ अपर्याप्त-नाम—इसके उदय से जीव स्वयोग्य पर्याप्तिया पूर्ण नहीं करते हैं ।

२७ साधारण-शरीर-नाम—इसके उदय से अनन्त जीवों को एक शरीर मिलता है ।

२८ प्रत्येक-शरीर-नाम—इसके उदय से प्रत्येक जीव को अपना स्वतन्त्र शरीर मिलता है ।

२९ स्थिर-नाम—इसके उदय से शरीर के अवयव स्थिर होते हैं ।

३० अस्थिर-नाम—इसके उदय से शरीर के अवयव अस्थिर होते हैं ।

३१ शुभ-नाम—इसके उदय से नाभि के ऊपर के अवयव शुभ होते हैं ।

३२ अशुभ-नाम—इसके उदय से नाभि के नीचे के अवयव अशुभ होते हैं ।

३३ सुभग नाम—इसके उदय से किसी प्रकार का उपकार किए बिना और सम्बन्ध के बिना भी जीव दूसरों को प्रिय लगता है ।

३४ दुर्भग-नाम—इसके उदय से उपकारक और सम्बन्धी भी अप्रिय लगते हैं ।

३५ सुस्वर-नाम—इसके उदय से जीव का स्वर प्रीतिकारक होता है ।

३६ दुस्वर-नाम—इसके उदय से जीव का स्वर अप्रीतिकारक होता है ।

- (ङ) श्वेत-वर्ण-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर का रंग सफेद हो जाता है ।
- १० गन्ध-नाम—इस कर्म के उदय का शरीर के गंध पर प्रभाव पड़ता है ।
- (क) सुरभि-गन्ध-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर सुगन्धवासित होता है ।
- (ख) दुरभि-गन्ध-नाम—इन कर्म के उदय से शरीर दुर्गन्धवासित होता है ।
- ११ रस-नाम—इस कर्म के उदय का शरीर के रस पर प्रभाव पड़ता है ।
- (क) तिक्त-रस-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर का रस तिक्त होता है ।
- (ख) कटु-रस-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर का रस कड़वा होता है ।
- (ग) कषाय-रस-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर का रस कसैला होता है ।
- (घ) आम्ल-रस-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर का रस खट्टा होता है ।
- (ङ) मधुर-रस-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर का रस मीठा होता है ।
- १२ स्पर्श-नाम—इस कर्म के उदय का शरीर के स्पर्श पर प्रभाव पड़ता है ।
- (क) कर्कश-स्पर्श-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर कठोर होता है ।
- (ख) मृदु-स्पर्श-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर कोमल होता है ।
- (ग) गुरु-स्पर्श-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर भारी होता है ।
- (घ) लघु-स्पर्श-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर हल्का होता है ।
- (ङ) स्निग्ध-स्पर्श-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर चिकना होता है ।
- (च) रुक्ष-स्पर्श-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर रूखा होता है ।
- (छ) शीत-स्पर्श-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर ठंडा होता है ।
- (ज) उष्ण-स्पर्श-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर गरम होता है ।
- १३ अगुरुलघु-नाम—इस कर्म के उदय से शरीर न सम्हल सके वैसा भारी भी नहीं होता और हवा में उड़ जाए वैसा हल्का भी नहीं होता ।
- १४ उपघात-नाम—इस कर्म के उदय से विकृत बने हुए अपने ही अवयवों से जीव क्लेश पाता है । (अथवा) इसके उदय से जीव आत्महत्या करता है ।
- १५ पराघात-नाम—इसके उदय से जीव प्रतिपक्षी और प्रतिवादी द्वारा अपराजेय होता है ।
- १६ आनुपूर्वी नाम—विश्रेणि स्थित जन्मस्थान की प्राप्ति का हेतुभूत कर्म ।
- (क) नरक-आनुपूर्वी-नाम—विश्रेणि-स्थित नरक-सम्बन्धी जन्मस्थान की प्राप्ति का हेतुभूत कर्म ।
- (ख) तिर्यञ्च-आनुपूर्वी-नाम—विश्रेणि-स्थित तिर्यञ्च-सम्बन्धी जन्मस्थान की प्राप्ति का हेतुभूत कर्म ।
- (ग) मनुष्य-आनुपूर्वी-नाम—विश्रेणि-स्थित मनुष्य-सम्बन्धी जन्मस्थान की प्राप्ति का हेतुभूत कर्म ।

## कर्म की उत्तर-प्रकृतिया और उनकी स्थिति

कर्म की प्रकृतिया	जघन्य-स्थिति	उत्कृष्ट-स्थिति
५ ज्ञानावरणीय	अन्तर्-मुहूर्त्त	३० कोटाकोटि सागर
१० निद्रापचक	एक सागर के $\frac{३}{४}$ वें भाग में पल्य का असख्यातवा भाग कम	३० कोटाकोटि सागर
१४ दर्शन-चतुष्क	अन्तर्-मुहूर्त्त	३० कोटाकोटि सागर
१५ सात-वेदनीय (ईर्यापथिक, सम्पराय)	२ समय	२ समय
१६ असात-वेदनीय	एक सागर के $\frac{३}{४}$ वें भाग में पल्य का असख्यातवा भाग कम	३० कोटाकोटि सागर
१७ सम्यक्त्व-वेदनीय	अन्तर्-मुहूर्त्त	कुछ अधिक ६६ सागर से
१८ मिथ्यात्व-वेदनीय	एक सागर में पल्य का असख्यातवा भाग कम	७० कोटाकोटि सागर
१९ सम्यक्त्व-मिथ्यात्व वेदनीय	अन्तर्-मुहूर्त्त	अन्तर्-मुहूर्त्त
३१ कपाय-द्वादशक (अनन्तानुबन्ध, अप्रत्याख्यान, क्रोध, मान, माया, लोभ)	एक सागर के $\frac{४}{५}$ वें भाग में पल्य का असख्यातवा भाग कम	४० कोटाकोटि सागर
३२ क्रोध—सज्वलन	२ मास	४० कोटाकोटि सागर

- ३७ आदेय-नाम—इसके उदय से जीव का वचन मान्य होता है ।  
 ३८ अनादेय-नाम—इसके उदय से जीव का वचन युक्तिपूर्ण होते हुए भी मान्य नहीं होता ।  
 ३९ यशकीर्ति-नाम—यश और कीर्ति के हेतुभूत कर्म-पुद्गल ।  
 ४० अयशकीर्ति-नाम—अयश और अकीर्ति के हेतुभूत कर्म-पुद्गल ।  
 ४१ निर्माण-नाम—अवयवों के व्यवस्थित निर्माण के हेतुभूत कर्म-पुद्गल ।  
 ४२ तीर्थंकर-नाम—तीर्थंकर पद की प्राप्ति का निमित्त भूत कर्म ।

## गोत्र

१ उच्च गोत्र—इनके उदय से सम्मान और प्रतिष्ठा मिलती है ।

- (क) जाति-उच्च-गोत्र—मातृपक्षीय सम्मान ।  
 (ख) कुल-उच्च-गोत्र—पितृपक्षीय सम्मान ।  
 (ग) बल-उच्च-गोत्र—बलपक्षीय सम्मान ।  
 (घ) रूप-उच्च-गोत्र—रूपपक्षीय सम्मान ।  
 (ङ) तप-उच्च-गोत्र—तपपक्षीय सम्मान ।  
 (च) श्रुत-उच्च-गोत्र—ज्ञानपक्षीय सम्मान ।  
 (छ) लाभ-उच्च-गोत्र—प्राप्तिपक्षीय सम्मान ।  
 (ज) ऐश्वर्य-उच्च-गोत्र—ऐश्वर्यपक्षीय सम्मान ।

२ नीच गोत्र—इसके उदय से असम्मान और अप्रतिष्ठा मिलती है ।

- (क) जाति-नीच-गोत्र—मातृपक्षीय असम्मान ।  
 (ख) कुल-नीच-गोत्र—पितृपक्षीय असम्मान ।  
 (ग) बल-नीच-गोत्र—बलपक्षीय असम्मान ।  
 (घ) रूप-नीच-गोत्र—रूपपक्षीय असम्मान ।  
 (ङ) तप-नीच-गोत्र—तपपक्षीय असम्मान ।  
 (च) श्रुत-नीच-गोत्र—ज्ञानपक्षीय असम्मान ।  
 (छ) लाभ-नीच-गोत्र—प्राप्तिपक्षीय असम्मान ।  
 (ज) ऐश्वर्य-नीच-गोत्र—ऐश्वर्यपक्षीय असम्मान ।

अन्तराय—इसके उदय का क्रियात्मक शक्ति पर प्रभाव होता है ।

- (क) दान-अन्तराय—इसके उदय से सामग्री की पूर्णता होने पर भी दान नहीं दिया जा सकता ।  
 (ख) लाभ-अन्तराय—इसके उदय से लाभ नहीं होता ।  
 (ग) भोग-अन्तराय—इसके उदय से भोग नहीं होता ।  
 (घ) उपभोग-अन्तराय—इसके उदय से उपभोग नहीं होता ।  
 (ङ) वीर्य-अन्तराय—इसके उदय से सामर्थ्य का प्रयोग नहीं किया जा सकता ।



५८ मनुष्य गतिनाम, मनुष्यानुपूर्वी नाम

६० देव-गतिनाम, देवानुपूर्वीनाम

७२ एकेन्द्रिय जातिनाम, पचेन्द्रिय

जातिनाम, औदारिक चतुष्क

(शरीर, अगोपाग, वधन, सघातन)

तैजस, कामंण दोनो कालिक

~ (शरीर, वन्धन, सघातन)

७५ द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय

जातिनाम

८० आहारक चतुष्क, तीर्थकर नाम

८२ वक्ष ऋषभनाराच-सहनन नाम

समचतुरन्त्र-सस्थान नाम

८४ ऋषभनाराच-सहनन नाम

न्यग्रीव परिमण्डल सस्थान नाम

८६ नाराच सहनन नाम

सान्निस्थान नाम

एक सागर के  $\frac{1}{7}$  भाग मे पल्य का

असख्यातवा भाग कम

हजार सागर के  $\frac{1}{7}$  भाग मे पल्य का

असख्यातवा भाग कम

एक सागर के  $\frac{2}{7}$  भाग मे पल्य का

असख्यातवा भाग कम

१५ कोटाकोटि सागर

१० कोटाकोटि सागर

२० कोटाकोटि सागर

एक सागर के  $\frac{9}{15}$  भाग मे पल्य का

असख्यातवा भाग कम

अन्त कोटाकोटि सागर

हास्यवत्

१८ कोटाकोटि सागर

अन्त कोटाकोटि सागर

एक सागर के  $\frac{9}{15}$  वे भाग मे पल्य

का असख्यातवा भाग कम

एक सागर के  $\frac{7}{15}$  भाग मे पल्य

का अमख्यातवा भाग कम

१२ कोटाकोटि सागर

६८ कोटाकोटि सागर

३३ मान—सज्वलन  
 ३४ माया—सज्वलन  
 ३५ लोभ—सज्वलन  
 ३६ स्त्री-वेद

३७ पुरुष-वेद  
 ४२ नपुसक वेद, अरति, भय, शोक,  
 दुःख  
 ४४ हास्य, रति

४६ नैरयिकायुप देवायुप

४८ निर्यञ्चायुप, मनुष्यायुप

५४ नैरयिकगतिनाम, नरकानुपूर्वीनाम,  
 वैक्रयिक चतुष्क (शरीर, अगोपाग,  
 वधन, सघातन)

५६ तिर्यञ्चगतिनाम तिर्यञ्चानुपूर्वीनाम यथा नपुमक वेद

१ मास  
 अर्द्ध-मास  
 अन्तर्-मुहूर्त  
 एक सागर के  $1\frac{5}{7}$  भाग में पल्य का  
 असंख्यातवा भाग कम  
 ८ वर्ष  
 एक सागर के  $\frac{2}{3}$  भाग में पल्य का  
 असंख्यातवा भाग कम  
 एक सागर के  $\frac{1}{4}$  भाग में पल्य का  
 असंख्यातवा भाग कम

१०,००० वर्ष अन्तर्-मुहूर्त अधिक

अन्तर्-मुहूर्त

हजार सागर के  $\frac{2}{3}$  वें भाग में पल्य का  
 असंख्यातवा भाग कम

४० कोटाकोटि सागर  
 ४० कोटाकोटि सागर  
 ४० कोटाकोटि सागर  
 १५ कोटाकोटि सागर

१० कोटाकोटि सागर  
 २० कोटाकोटि सागर

१० कोटाकोटि सागर

३३ सागर श्रोड पूर्व का तीसरा  
 भाग अधिक

३ पल्य और श्रोड पूर्व का तीसरा  
 भाग अधिक

२० कोटाकोटि सागर

११० कर्कश-स्पर्शनाम, गुरु-स्पर्शनाम,  
शीत-स्पर्शनाम, रुक्ष-स्पर्शनाम

१११ मृदु-स्पर्शनाम, लघु-स्पर्शनाम  
स्निग्ध-स्पर्शनाम, उष्ण-स्पर्शनाम

पराघात नाम, उच्छ्वास नाम, आतप नाम  
१२१ उद्योत नाम, अगुरु-लघु नाम, निर्माण नाम,  
उपघात नाम

१२४ सूक्ष्म-नाम, अपर्याप्ति-नाम, साधारण-नाम  
तप्तनाम, वादर-नाम, प्रत्येक-नाम

१२५ पर्याप्ति-नाम, स्थावर-नाम, अस्थिर-नाम,  
अशुभ-नाम, दुःभाग-नाम, दुःस्वर-नाम  
अनादेय-नाम, अयश कीर्ति-नाम

१४० स्थिर-नाम, सुभ-नाम, शुभग-नाम,  
सुस्वर-नाम, आदेय-नाम

१४२ यश, कीर्ति-नाम, उच्चगोत्र

१४३ नीच-गोत्र

१४८ अन्तराय पचक

नपुसक-वेदवत्

हास्यवत्

नपुसक-वेदवत्

तीन विकलेन्द्रियवत्

नपुसक-वेदवत्

हास्यवत्

अष्ट-मुहूर्तं

नपुसक-वेदवत्

अन्तर्-मुहूर्तं

नपुसक-वेदवत्

हास्यवत्

नपुसक-वेदवत्

तीन विकलेन्द्रियवत्

नपुसक-वेदवत्

हास्यवत्

१० कोटाकोटि सागर

नपुसक-वेदवत्

३० कोटाकोटि सागर

- ८८ अद्वैतारात्र सहनन नाम  
 वामन सस्थान नाम  
 ९० कीलक सहनन नाम  
 कुब्ज सस्थान नाम  
 ९२ सेवार्त्त सहनन नाम  
 हृडक सस्थान नाम  
 ९४ श्वेतवर्ण नाम, मधुर-रस-नाम  
 ९६ पीत-वर्ण-नाम, आम्ल-रस-नाम  
 ९८ रक्त-वर्ण-नाम, कपाय-रस-नाम  
 १०० नील वर्ण, कटुक रस  
 १०२ कृष्ण-वर्ण, तिक्त रस  
 १०४ सुरभि गन्ध, प्रशस्त विहायोगति  
 १०६ दुरभि गन्ध, अप्रशस्त विहायोगति

एक सागर के ४ भाग मे पल्य  
 का असख्यातवा भाग कम  
 तीन विकलेन्द्रियवत्  
 नपुसक-वेदवत्

हास्यवत्

{ एक सागर के ४ वें भाग मे पल्य का  
 असख्यातवा भाग कम  
 { एक सागर के ४ वें भाग मे पल्य का  
 असख्यातवा भाग कम  
 { एक सागर के ४ वें भाग मे पल्य का  
 असख्यातवा भाग कम

नपुसक-वेदवत्  
 हास्यवत्  
 नपुसक-वेदवत्

१६ कोटाकोटि सागर  
 तीन विकलेन्द्रियवत्  
 नपुसक-वेदवत्  
 १२ $\frac{1}{2}$  कोटाकोटि सागर  
 १५ कोटाकोटि सागर  
 १७ $\frac{1}{2}$  कोटाकोटि सागर  
 नपुसक-वेदवत्  
 हास्यवत्  
 नपुसक-वेदवत्

अभयकुमार ५८  
 अभयदेवसूरि ३३, ९१, २४०, २९०,  
 ५६३  
 अभिचन्द्र ७, ८  
 अभिधम्म १६५  
 अमरावती १०५  
 अमरावती कला १०५  
 अमलकत्या ५९  
 अमृतचद्र (आचार्य) ४६९  
 अम्बड ५७  
 अयोध्या १५  
 अरस्तु १५६  
 अरिष्टनेमि १७  
 अरुण ४४६  
 अर्द्ध मागधी ७८, ७९, ८५, ९३  
 अर्हत् धर्म ४२  
 अर्हन्तीति ४८७  
 अलक ६०  
 अलगामले १०५  
 अलवार ११०  
 अयती ५९  
 अवन्ध्य ७७  
 अवाच्यैकान्तवादी ५५८  
 अव्यक्तवाद ६७, ६९  
 अशाश्वतवादी ५५  
 अशोक १०६  
 अपवमित्त ६८, ६९  
 अपवसेन १८  
 असदेकान्तवादी ५५८  
 अस्तिनास्तिप्रवाद ७७  
 अष्टाग हृदय ११६  
 आइस्टीन (अलबर्ट) १६०, १६७,  
 १९०, ३३७, ३३९  
 आचाराग ७५, ७६, ७९, ८३, ८७,

९१, ९२, ४१८  
 आचाराग चूर्णि ९०  
 आचाराग निर्युक्ति ८९, ९०  
 आजीवक ४२  
 आत्मप्रवाद ६७, ७७  
 आत्मवाद १३९, २३४, २३८  
 आत्मवादी ४९, १२९, २३७, २३९,  
 २४१, २५४, २५९, २६४, २६८,  
 ४०६, ४४०, ६१३  
 आदिपुराण ९४  
 आनदघन ९५  
 आनदशकर वापु भाई (प्रो०) ३२२  
 आप्तमीमासा ५५८  
 आवु १०५  
 आरम्भवाद १९६  
 आरम्भवादी १९४  
 आर्यरक्षित ६९, ७९, ८०, ८३, ८४  
 आर्यवज्र ६२, ८०, ८१, ८३  
 आल्स डोर्फ (लुडविग) ९३  
 आवश्यक ९१  
 आवश्यकचूर्णि ९०  
 आवश्यक निर्युक्ति ८९, ९०  
 आपाढ ६७, ६९  
 इन्द्रभूति २९, ३०, २९८  
 इक्षुकार १३९  
 इतिभासिय १७  
 ईराक १०६  
 ईसा १०६  
 उच्छेदवाद ४२, ४३, १४८, ६१०,  
 ६११, ६१३  
 उच्छेदवादी २४४  
 उडीसा १०८  
 उडुपाटित गण ७२  
 उत्तरवलिस्सहगण ७२

## ४ : नामानुक्रम

अग ८३, ५४७	अजितनाथ १९
अगप्रविष्ट ७९, ८७	अणुव्रत १०८, १३१
अतरजिका ६८, ७०	अथर्ववेद ४४६
अवादासजी शास्त्री ३२०	अद्वैत १९३, ३७१
अकवर १०८	अद्वैतवादी १९३, ३८५, ३९१
अकम्पित ३०	अधिनायकवादी ४५
अकलक (आचार्य) १२२, १२३, ३६८, ३७०, ५५८, ५६१, ५६३, ५७६	अनगप्रविष्ट ७९
अकारवाद ४१	अनाथ ५८
अक्रियावाद २३, ४०, ४२, ४३, २३५, २३६, ४३९, ४४०	अनित्यवाद ५५७
अक्रियावादी ४०, २३४, २३५, २३६, २३७, ४२३, ४४३	अनु ५५
अक्षयतृतीया १०५	अनुकपा ९५
अगरचद ९५	अनुत्तरोपपातिकदशा ७५, ८८
अगस्त्यसिंह ९१	अनुयोगद्वार ७९, ८५, ८८, ९१, १७१, ५५५
अग्निभूति ३०	अनुयोगद्वार चूर्णि ९०
अज्ञानवाद २३, ४०	अनेकात व्यवस्था ३७०
अज्ञानवादी ४१	अन्तकृत् दशा ६०, ७५, ८८
अचल भ्राता ३०	अन्नभट्ट ४८९
अजातशत्रु (काशी-नरेण) ४४६	अन्योन्यवाद ४२, ४४
अजितकेशकवली ४२, ४३, १४८	अन्योन्याश्रयवाद २५४, २५५
	अपभ्रंश ९५
	अपराजित ७०, ८१
	अवद्विकवाद ६९, ७०

कुंडपुर २०  
 कुदकुद ७१, ७६, ९२, १२०, १२१,  
 २८९, २९०, ४४३, ५१०  
 कुणिक १७७  
 कुनाश ५५  
 कुमारगुप्त १०४  
 कुमारपाल १०८  
 कुमारिल भट्ट १६०, ५६६  
 कुरल ९४  
 कुरुजागल ४०  
 कूर्मग्राम ५०८  
 कैकेय अश्वपती ४४६  
 कोटिकगण ७२  
 कोणिक ५९  
 कोपरनिकस ३३७  
 कौण्डिक ६८  
 कौशम्बी ५९, २६१  
 कौशल ४०, ७८  
 कौष्ठक ६४  
 क्रियावाद २३, ४०, २३५, २३६,  
 ४४०  
 क्रियावादी ४०, २३४, २३५, २३६,  
 २३७, २६८, ५४३, ६१३  
 क्रियाविशाल ७७  
 क्रिश्चीयन ४५६  
 क्षत्रिय ८१  
 क्षत्रियकुडग्राम २०, २१  
 खडगिरि १०५  
 खारवेल १०७  
 गग ६८, ६९  
 गगदेव ८१  
 गगवश ११०  
 गङ्गी ८५  
 गजसुकुमार १७

गणधरवंश ६२  
 गणतन्त्र (राज्य) ४४, ५८, ५९  
 गणितानुयोग ७५, ७८, ८३, ८४,  
 गणिपिटक ३७६  
 गदायुद्ध ९४  
 गाठ ८५  
 गाधार ४०, १०५  
 गाधार कला १०५  
 गाधी (महात्मा) १०८, १२७  
 गार्गी १९२  
 गार्ग्य ४४६  
 गिरिनार ८२  
 गीता २४५, २६८, २७७, २९०  
 गुजरात १०८  
 गुजराती ९१, ९४  
 गुणधर ९२  
 गुणशील २८३  
 गुणसुंदर ६२  
 गुलावराय ३१५  
 गूर्जर १०८  
 गौतम (गणधर) २९, ३०, ५९, ६१,  
 ६५, ६६, ६७, ७५, ८१, ११२,  
 १५१, १६१, १६४, १६५, १८४,  
 १९१, २२६, २७१, २७८, २७९,  
 २८३, २८८, २९१, २९६, २९७,  
 २९८, ३०७, ३२४, ४०२, ४१०,  
 ४२०, ४२५, ४३४, ४३५, ४३७,  
 ४३९, ४६७, ४९८, ५०३, ५०६,  
 ५०७, ६०९, ६१०, ६३२  
 गौतम (महर्षि) १२१, ४४६, ५५७  
 गौतम धर्मसूत्र ४४८  
 गैरिक ४२  
 गोदास ७२  
 गोदासगण ७२

उत्तर भारत ९४, १०८  
 उत्तराध्ययन ८४, ८८, ९१  
 उत्तराध्ययन चूर्ण ९०  
 उत्तराध्ययन निर्युक्ति ८९  
 उत्तराध्ययन भाष्य ९०  
 उत्पाद ७७  
 उदयगिरि १०५  
 उदायन ५९  
 उद्दालक ४४६  
 उद्देहगण ७२  
 उद्रायण ५९, ६०  
 उपनिषद् १००, १०१, १३९, १४२,  
 २४५, २५०, २७७, ३३९  
 उपाग ८३  
 उपाध्याय (डॉ० बलदेव) ३१२  
 उपासकदशा ३२, ७५, ८८  
 उमास्वाति ६३, ८८, ९१, ९२, १२७,  
 ४१३  
 उवश ५५  
 ऋग्वेद ४४५, ४४६  
 ऋषभनाथ ८-११, १९, २४, ८४,  
 १०३, ४२६, ४४७, ४५९, ५४५  
 ऋषभपुर ६९  
 ऋषिगुप्त ७२  
 ऋषिभाषित ७८, ८४  
 ऋषिभाषित निर्युक्ति ८९  
 एकतत्र ३४०  
 एकात्मवाद ४१  
 एण्यक ५९  
 ओघनिर्युक्ति ९०  
 ओघनिर्युक्ति चूर्ण ९१  
 ओघनिर्युक्ति भाष्य ९०  
 ओलिवरलाज २३७  
 औपपातिक ८७

कसाचार्य ८२  
 कच्छवी ८५  
 कणाद १६४, १७१, ३५५  
 कणाद सूत्र १६५  
 कन्नड ९८  
 कपिल ५०  
 कमलावती १३९  
 कम्बिका ८५  
 कम्बोज ४०  
 कम्मपयडि ९२  
 कर्नाटक ११०  
 कर्मवाद ७७  
 कलदर १०६  
 कलदरी १०६  
 कर्लिग ४०  
 कल्पवृक्ष (तरु) ८, ११९, १२४,  
 १२६, ५९१  
 कल्पावतसिका ८८  
 कल्पिका ८८  
 कल्याण मंदिर १०४  
 कश्मीर ३३४  
 कषाय प्राभृत (पाहुड) ९२  
 काणूरगण ७४  
 कामद्वि (स्थविर) ७२  
 कामद्विगण ७२  
 कालकाचार्य ६२, ६३  
 कालवाद ४१  
 कालवादी ३४६  
 कालिकसूत्र ८४  
 कालिदास ११५, ११६, ३३९  
 कालोदायी ५७, २८३, २८४  
 काशी ४०, ४४६  
 काष्ठा सघ ७४  
 कुडग्राम ५९



१००, १०२-१११ ११३, ११४,	ज्ञान प्रवाद ७७
१२०, १२१, १२३, १२७, १२८,	ज्ञानाद्वैतवादी ५६१
१३८, १४३, १४९-१५२, १५९,	ज्येष्ठा २१, ५९
१६०, १६१, १६५, १७०, १७१,	ज्ञा आदित्यनाथ १०७
१७२, १८०, १८५, १९४, १९५,	टिजल २६२
२०५, २१२, २२९, २३९, २४६,	डालिंगटन (प्रो०) २१८
२५७, २७४, २८९, ३०९, ३१०,	डार्विन २०९, २१५-२१८
३११, ३१४, ३१७, ३१९, ३२८,	डिगल ९५
३३६, ३३७, ३५०, ३५१, ३७१,	डिमोक्रिट्स १७१
३८५, ३९२, ३९३, ३९४, ४०३,	डेराल्डयूरे २६२
४१२, ४१६, ४१७, ४२४, ४२५,	तदुल वैयालिय २६४
४४७, ४५१, ४५२, ४५८, ४५९,	तज्जीव तच्छरीरवाद ४१, १४८, २५९
४६०, ४६१, ४८१, ४८९, ४९२,	तत्त्वार्थभाष्य ८८
४९९, ५११, ५१६, ५१७, ५१८,	तत्त्वार्थ सूत्र ५५६, ५७०
५३४, ५४२, ५४३, ५४४, ५४५,	तमिल (भाषा) ९४
५४६, ५४७, ५५६, ५५७, ५६०,	तमिल (प्रान्त) ११०
५६१, ५६२, ५६४, ५६६, ५६९,	तिलक १२२, ४४७, ४५३
५७२, ५७३, ५७७, ५७८, ५८४,	तिष्यगुप्त ६७, ६९
५८८, ५९०, ५९२, ६०२, ६०५,	तुलसी (आचार्य) ११९, १३१, ४७२,
६१५, ६२८, ६३१	५६२
जैन तर्क भाषा ५५८	तुलसी रामायण ९६
जैन दर्शन १७१, १७७, १९४, १९५,	तेरापथ ७३, ९५, ९६, १०४
२००, २४४, २७६, २७७, २८६,	त्रिपिटिक ३७६
२९१, ३१०, ३१२, ३१३, ३१४,	त्रिलोक प्रज्ञप्ति ८४
३१५, ३२०, ३३२, ३५५, ३५७,	त्रिलोकसार ८४
३६७, ३६७, ३७०, ३७१, ३८५,	त्रिशला २०
३९०, ३९२, ३९३, ४१३, ४४३,	त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित ८४
५०५, ५४५, ५८५, ५८८, ६०२,	त्रैराशिकवाद ६८, ७०
६१३	दक्षिण भारत ९४, १०८, १०९
जैन धर्म ४२, १०९, १२२, १२७,	दधिवाहन ५९
३३८, ४०१, ४०२	दणपुर ७०
जैन महाराष्ट्री ९२	दशवैकालिक ७०, ७९, ८५, ८८, ९१
जैमिनी ४४५	दशवैकालिक चूर्णि ९०
ज्ञाता धर्मकथा ७५, ८७, ९१	दशवैकालिक टीका ८५

गोमटसार ८४, ९२  
 गोवर्धन ७०, ८१  
 गोशालक (मखलिगोशाल) ४२, ४३,  
 ६४, ५०७, ५०८, ५०९  
 गोष्ठामाहिल ६९, ८३  
 घोरअगिरस १६, १७  
 चडकीशिक ३३०  
 चदनवाला ३०  
 चद्रगुप्त (आचार्य) ६२  
 चद्रगुप्त मौर्य ९४, १०७  
 चद्रगुफा ८२  
 चद्र प्रज्ञप्ति ८८, ९१  
 चक्षुष्मान् (कुलकर) ७, ८  
 चण्डप्रद्योत ५९  
 चरणकरणानुयोग ८३, ८४  
 चतुर्मुखदेव ९६  
 चम्पा ५९  
 चातुर्यामि सवरवाद ४२  
 चारणगण ७२  
 चावकि १९३, ३५१, ३७०, ३७१,  
 ५६६  
 चितामणि ९८  
 चित्तोड १०५  
 चूलिका ७६  
 चेटक २०, ४४, ५८, ५९  
 चेलणा ५८, ५९  
 चैतन्याद्वैतवाद १९३, १९६  
 चैत्यवास ७३  
 चैत्यवासी ७३  
 चौधरी (पी सी राय) १०७  
 छदन ८५  
 छान्दोग्य उपनिषद् १६, १७  
 जवू २२, २३, ६१, ७०, ७१, ८१  
 जवूद्वीप प्रज्ञप्ति ८७, ९१

जवूद्वीप समास ९२  
 जभियग्राम नगर २९  
 जगदीशचन्द्र वसु २१२  
 जडचैतन्याद्वैतवाद १९३, १९६  
 जडाद्वैतवाद १९३, १९६  
 जनक ८५१  
 जनतन्त्र ३४०  
 जनसेन १०६  
 जमाली ४, २२, ६४, ६५, ६६, ६९  
 जयघोष ८६२  
 जयधवला ९२  
 जयन्ती ३२, ५८  
 जयपाल ९५  
 जयमल ९५  
 जयसिंह १०८  
 जयसेन ८१  
 जयाचाय ९१, ९६, ५६८  
 जातिवाद ४१  
 जावालोपनिषद् ४४८  
 जिनकल्प ११८  
 जिनकल्प मुनि ११८  
 जिनदासमहत्तर ७८, ९१  
 जिनभद्रगणी (क्षमाश्रमण) ७०, ९०,  
 ९३, ११८, १२१, ३६४, ३७०,  
 ५८४, ६१७  
 जिनसेनाचार्य ९२, ५३२  
 जीतकल्पचूर्णि ९१  
 जीतकल्पभाष्य ९०  
 जीवाभिगम ८५, ९१  
 जीवाभिगम चूर्णि ९१  
 जूनागढ १०५  
 जैन १९, ३१, ३२, ३९, ४१, ५०,  
 ५२, ५८, ६०, ६४, ७८, ८६,  
 ८६, ९१, ९३, ९४, ९७, ९८,

नारद ४४६  
 नालदियार ९४  
 निआर्क्स ८५  
 निगमान्वय ७४  
 नित्यवाद ५५७  
 नियतिवाद ४१, ४२, ४३, ५०७, ५०९,  
 ५१०  
 नियतिवादी ३४६  
 निर्ग्रन्थ ४२, ९७  
 निर्ग्रन्थ ज्ञातपुत्र ४२  
 निर्वाणवादी ४९  
 निशीथ ७९, ८७, ८८  
 निशीथ चूर्णि ८५, ९१  
 निशीथ निर्युक्ति ९०  
 निशीथ भाष्य ९०  
 नीतिवाक्यामृत ४४७  
 नेपाल ८०  
 नेमीचन्द्राचार्य ९२, २९२  
 नैयायिक १५९, १६६, १९४, २४५,  
 ३३६, ३३७, ३७०, ४०४, ४०५,  
 ४९२, ५२०, ५४४, ५५९, ५६०,  
 ५६६, ५७१, ५७६, ५८४, ५८८,  
 ५९०, ५९२, ६०५  
 न्यायकारिकावली १६४  
 न्यायदर्शन २८६  
 न्यायदीपिका ५५८  
 न्यायविनिश्चय ५५८  
 न्यायवैशेषिक २४६, २७४, ६३०, ६३१  
 न्यायावतार ५५८  
 न्यूटन १६०  
 पचकल्प चूर्णि ९१  
 पचकल्प निर्युक्ति ९०  
 पचकल्प भाष्य ९०  
 पचमहाभूतवाद ४१

पचाल ४०  
 पचास्तिकाय ९२  
 पचास्तिकाय टीका ३६८  
 पप ९४  
 पकुघ कात्यायन ४२, ४३  
 पटना १०४  
 पतजलि (महर्षि) १०२, १६०, ४१६  
 पद्मचरित्र ९६  
 पद्मावती ५९  
 पद्दुकोट १०४  
 परमाणुषट्त्रिंशिका १८५  
 परमात्मप्रकाश ९६  
 परिकर्म ७६  
 परिणामवाद १९४, १९६  
 परिणामी-नित्यवाद ३३७, ६३१  
 परिव्राजक ४२  
 परीक्षा मुखमण्डन ५५८  
 पर्युषण १०५  
 पाचाल ४४६  
 पाडु ८२  
 पाडे (विश्वभरनाथ) १०६  
 पाटलिपुत्र ७१, ७९  
 पातजलियोग १४०, ३०४  
 पार्श्व (नाथ) १८, १९, ४१, १०१,  
 १४३, ३७६  
 पार्श्वचन्द्र सूरि ९१  
 पाली ९३  
 पावलोक २५७, २६०  
 पावापुर ४०  
 पिगल ५८  
 पिंड निर्युक्ति ९०  
 पिंड भाष्य ९०  
 पुद्गल ५७  
 पुरुषार्थवादी ३४६

दशवैकालिक निर्युक्ति ८९, ९०	द्वैतवाद १९३
दशवैकालिक भाष्य ९०	द्वैतवादी १९०, ३८५, ३९१, ३९२
दशार्णभद्र ४८	घनगुप्त ६८
दशाश्रुतस्कध ७९, ८७, ८८	घरसेन ९२
दशाश्रुतस्कध चूर्णि ९१	धर्म ६२
दशाश्रुतस्कध निर्युक्ति ८९	धर्म और समाज ४४७
दसलक्षण १०५, १०६	धर्मकथानुयोग ८३, ८४
दिगम्बर २१, ६१, ६३, ७०, ७१, ७२, ७४, ८०, ८१, ८२, ८४, ८७, ९२, ९४, ९६, १०६, ११८, १६६, १६८, १८२, ४९२, ५०४, ५५७, ५५८, ५६१	धर्मकीर्ति ५६१
दीनइलाही १०८	धर्मभूषण ५५८
दीपावली १०५, १०६	धर्मसी ९१
दु पमदु पमा ५	धर्मसेन (दसपूर्वी) ८१
दु पमसुपमा ४, ५, २०	धर्मसेनगणी ९३
दु पमा ५, ११९	धर्मानन्द कौशम्बी १८
दुर्वलिका पुष्यमित्र ६९, ८०, ८१, ८३	धवलाटीका ९२
दुष्यगणी ६३	धृतिसेन ८१
दृष्टिवाद ७५, ८२, ८४, ८८	ध्रुवसेन ८१, ८२
देवगण ७४	नदिलसूरि ६३
देवनदी १२३	नदिवर्धन २१, २२, ५९
देवराज (डा०) ३०९, ३१३	नदी ४०, ७०, ७९, ८५, ८७, ८८, ९१
देवद्विगणी (क्षमाश्रमण) ७३, ७९, ८०, ८२, ८६, ८८, ८९	नदी चूर्णि ९०
देववाचक ६३	नदी मित्र ७०, ८१
देशीगण ७४	नक्षत्र ८२
दैववादी ३४६	नचिकेता ४४५
द्रव्यानुयोग ८३, ८४	नन्नोल ९४
द्वार्त्तिशिका ५५७	नमि (राजपि) ४५०
द्राविड सघ ७४	नमुचि ५५
द्वादशाग ३७६	नवपदार्थ ९५
द्वादशाङ्गी ७५, ७६, ७८, ७९	नागपुत्र २१
द्वैक्रियावाद ६८, ६९	नागसेन ८१
	नागहस्ति सूरि ६३
	नागार्जुन २४४
	नागार्जुन सूरि (आचार्य) ६३, ८०, ८६
	नाभि ७८
	नायनार ११०

बृहत् सग्रहणी ९३

बेलबालकर (डॉ० एस० के०) ३०९

बीद्ध १६, ३१, ४२, ५२, ८६, ९१,

९३, १०६, ११३, १२३, १२७,

१४०, १४३, १५२, १७०, १९४,

२४४, २४६, २७४, २७५, ३३६,

३३७, ३४९, ३५०, ४०५, ४४७,

४५१, ४५६, ४५८, ४९२, ५४४,

५५८, ५५९, ५६१, ५६३, ५६६,

५७७, ५८४, ५८८, ६३०,

६३१

बीद्धदर्शन १७०, १९४, ३७१, ४०४,

५६१, ६१३, ६२८

ब्रह्मसूत्र ३१८, ५४५

ब्रह्मा ५०, ३३६, ३३९, ४५५

ब्राह्म डी० २१७

ब्राह्मण ४४५

ब्राह्मणकुडग्राम २०

ब्राह्मण परम्परा ४५५, ४५६, ४५९

ब्राह्मी १०, ८४

ब्राह्मीलिपि ८५

भक्तामर १०४

भगवती ३२, ७५, ८३, ८५, ८७, ९२,

१८५, ३०८, ४१९, ५४९,

५५६, ५७६

भगवती चूर्णि ९१

भद्र ५५

भद्रबाहु ६२, ७०, ७२, ७९, ८०, ८१,

८२, ८४, ८९, ९४, ११२

भद्रयज्ञ ७२

भरत ९-१६

भर्तृ प्रपञ्च ३९२

भाग्यवादी ४५

भारत ९४, १०६, १०७, २३८, २७४

भिक्षु (आचार्य) भीषणजी ७३, ७४,

९१, ९५, १२१, १२८, १२९,

२९०, ३३८, ४११

भूतगृह ६८

भूत चतन्यवाद २५४

भूत चैतन्यवादी २५४

भूतदिन्न ६३

भूतबलि ८२, ९२

भूताद्वैतवादी २५७

भौतिकवाद १५९

मगुसूरि ६२, ६३

मडनमिश्र १४६

मडिनपुत्र ३०

मगध ५८, ५९, ७८

मथुरा ८०, ८६, १०४, १०५

मथुराकला १०५

मध्यप्रान्त १०८

मध्यम पावापुरी २९

मनक ७९

मनु ११२

मनुस्मृति ४४७

मनोदैहिक सहचरवाद २५४, २५५

मनोनुशासनम् ११९

मरूदेव ७, ८

मरूदेवा ९

मलयगिरि ९२, ३६८

मल्लवी ५९

मणि ८५

महागिरि ६२, ७२, ७३

महानिशीथ चूर्णि ९१

महाभारत ४४७

महाराष्ट्र १०८

महावीर ३, १८, १९, २०, २२, २३

४०, ४१, ४४, ४५, ४६-५७,

पुष्प चूलिका ८८  
 पुष्पदत्त (महाकवि) ९६  
 पुष्पिका ८८  
 पूरणकाश्यप ४२, ४३  
 पूर्वगत ७६, ८२  
 पूर्वनिर्णय ७६  
 पूस ५५  
 पैलेस्टाइन १८  
 पोद्दुशाल ६८  
 पोत्थार ८५  
 पोन्न ९४  
 पौराणिक ५७२  
 प्रकृतिवाद ४१  
 प्रज्ञापना ७४, ८४, ८५, ८७, ९१, १८५,  
 १९८, २७९  
 प्रतीत्यसमुत्पादवाद १९३, १९६, ३३७,  
 ६१०  
 प्रत्याख्यान प्रवाद ७७  
 प्रदेशी २६१  
 प्रभव ६१, ७०  
 प्रभावती ५९  
 प्रभात ३०  
 प्रमाणनय तत्त्वालोक ३६८, ५५८, ५९६  
 प्रमाणमीमासा ५५८  
 प्रमाणसंग्रह ५५८  
 प्रयाग १०४  
 प्रलम्ब सूरि ९१  
 प्रवचनसार ८४, ९२  
 प्रवचनसार टीका ३६८  
 प्रवाहण जैवलि ४४६  
 प्रसेनजित ७, ८  
 प्राकृत ७८, ७९, ९०, ९२, ९३, ९४  
 प्राणायुवाद ७७  
 प्रियदर्शना २२

प्रोष्ठिल ८१  
 प्लेटो अफलातू १५०, २६८  
 फणिभूषण (प्रो०) ३२१  
 फल्गुरक्षित ८३  
 फिनिस्तीन १०६  
 फ्रायड २६२, ५३४  
 वगाल १०८  
 वटलर (पादरी) २५४  
 वर्कले ६०८  
 वलात्कारगण ७४  
 वलिसह ६३  
 वहली १३  
 वहुरतवाद ६५, ६९  
 वहुल ६३  
 वहुशाला ६४  
 बादरायण ३०९, ३१०, ५४५  
 बानक्रेमर १०६  
 बाहुवलि १०, १३, १४  
 बाह्, लीक ४०  
 बिम्बसार ५८, ५९  
 बिहार १०८  
 बीने आल्फेड ५३२  
 बुद्ध १६, १९, ३१, ४७, ११३, १४२,  
 १४४, १४५, २४४, २६८, ३१०,  
 ३१८, ३७६, ३७७, ३७८, ३७९,  
 ३८०, ३८१, ३८२, ३८३, ४००,  
 ४५५, ६१०, ६१२  
 बुद्धिल ८१  
 वृहत्कल्प ७९, ८७, ८८, ९१  
 वृहत्कल्प चूर्णि ९१  
 वृहत्कल्प निर्युक्ति ८९, ९०  
 वृहत्कल्प लघु भाष्य ९०  
 वृहत्कल्प भाष्य ९०  
 वृहत्क्षेत्रसमास ९३



६४, ६७, ७०, ७२, ७३, ७८,	मूर जी० एफ० १०६
८५, ९७, १०४, १०६, १०७,	मूलसघ ७४
१०८, ११०-११४, ११६, १२०,	मूलाचार ८४
१२५, १२७, १३१, १४१, १४५,	मृगावती ५९
१४७, १४९, १५०, १५१, १६१,	मेतार्य ३०
१६४, १६५, १८४, १८७, १९०,	मेरू ११९
२६८, २७१, २९०, ३०६—३०८,	मैत्रेयी १३९
३१०, ३१८, ३२४, ३२८, ३२९,	मैत्र्युपनिषद् १४२
३३१, ३७६, ३७७, ३७९, ३८०,	मोरा ८५
३८१, ३८२, ३८३, ४००, ४०१,	मोजेस १८
४११, ४२३, ३२६, ४५५, ४५८,	मौर्यपुत्र ३०
४६२, ४६३, ४६४, ४७१, ५०७,	म्युनिख २१९
५०८, ५१०, ५४५, ५४६, ५४७,	यजुर्वेद ४४६
६०९, ६१०, ६११, ६१२, ६१३,	यति ९५
महावीर जयती १०५	यदृच्छावाद ४१
महेश ३३६	यविक ८०
माकदिकपुत्र २७९	यशस्वती २२
माकदी ५८	यशस्वी ७, ८
माणिक्य नदी ५५८, ५६१	यशोदा २१
माथुर सघ ७४	यशोवाहु ८२
माघवाचार्य १९४	यशोमद्र ६१, ७०, ८२
माध्यमिक ३७०, ५५८	यशोविजय (उपाध्याय) ९५, ११९,
मानवगण ७२	१२३, १२७, १३१, ५५८, ६१५
मारवाडी ९५	याज्ञवल्क्य १३९, १९२
मार्क्स (कार्ल) १४८, १५२, २१८,	यापनीय ७२, ७४
३४६, ६३३	युगप्रधान ६२
मार्क्सवाद २६२	युधिष्ठिर १४६
मिथिला ६९, ७२	यूनान १७१
मिश्र पार्थसार १६०	यूनानी दर्शन १५०
मीमांसक १९४, २४६, ५६१, ५६३,	योग १४०, १६६, १९४, ५६१
५६५, ५७१, ५८८	योग दर्शन १२२, ४०५
मुण्डकोपनिषद् ३५१	योगदृष्टि समुच्चय १२२
मुसलमान ४५६	योग विन्दु १२२
मुष्टि ८५	योग विशिका १२२



शिवशर्मसूरि ९२

शिवा ५९

शील री नववाड ९५

शीलाकसूरि ९१

शेषवती २२

शैव ५२, १०८, ११०, १२७, १२८

शोपनहार २६९

शौरसेनी ९२

श्याम १०६

श्यामाचार्य ६३, ७९

श्रमण १०२, १०६, १५४, ४४९,

४५२, ४५३, ४५४, ४६५

श्रमणदर्शन १५२

श्रमण धर्म ४२, ४५१

श्रमण परम्परा ५४, ३७६, ४४५-

४५५

श्रमणी १०२

श्रमण वेलगोला १०५

श्रावक १, २

श्रावस्ती ६४, ६९

श्राविका १०२

श्रीकृष्ण १६, १०६

श्रीगुप्त ६८, ७२

श्रीधर सेनाचार्य ८२

श्रेणिक ५८, १०७

श्वेतविका ५९, ६७, ६९

श्वेताम्बर २१, ६१, ६३, ७०, ७१, ७२,

७४, ८०-८४, ८७, ९२, ९४,

९६, ११८, १६६, १८२, १८३,

२९१, ४९२, ५०४, ५५७, ५५८,

५६१

श्वेताश्वतरोपनिषद् ३०४

सगम ३३०

सघदास (क्षमाश्रमण) ९२, ११८

सजय ५९, ३१६, ३१७

सजय वेलट्टिपुत्त ४२, ४४, ३१६, ३१८

सपुटफलक ८५

सवत्सरी १०६

सविग्न ७३, ९५

सस्कृत ९२, ९३, ९४

सत्यप्रवाद ७७

सत्यमित्र ६३

सदेकान्तवादी ५५८

सनत्कुमार ३००, ४४६

सन्मति ३७०, ५५७

समतमद्रसूरि ७३, ११४, १२२, १२३,

४०१, ४११, ५५७, ५५८

समयसार ९२

समयसुन्दर ९५

समराड्चकहा ९३

समवाय ७५, ८६

समानिया १०६

समुद्र ६३

समुद्रविजय १७

साप्रति ७३, १०६, १०७

सम्बोध प्रकरण ७३

सम्भूतविजय ६१, ७०

सरगुजा १०४

सर्वज्ञ १४७

सर्वथा उभयवादी ५५८

साकली ८५

साख्य १२३, १६६, १९४, २४५, २४६,

२७४, ३५०, ३७०, ३७१, ४०४,

४०५, ५२०, ५४४, ५५८, ५६५,

५७१, ६३०, ६३१

साख्यदर्शन ३०४, ३२७

साडिल्य ६३

सापेक्ष सादिसान्तवाद १९६

विद्याधरवश ६२२  
 विद्यानद (आचार्य) ५६०, ५६१,  
 ५६३, ५७१  
 विद्यानुप्रवाद ७७  
 विधिमार्ग ७३  
 विनयवाद २३, ४०  
 विनयवादी ४१  
 विनीत-अविनीत ९५  
 विन्द्ये ६९, ८३  
 विपाक ७५, ८८  
 विमलवाहन ७  
 विलड्यूरेंट १०८  
 विशाखाचार्य ८१  
 विशेषणवती ९३  
 विशेषावश्यक भाष्य ९३, ५७०, ५८६  
 विशेषावश्यक वृत्ति ८८  
 विष्णु ५०, ८१, ३३६  
 वीरयशा ५९  
 वीरसेन ९२  
 वीरागक ५९  
 वीर्यप्रवाद ७७  
 वृष्णिदशा ८८  
 बृहस्पति १४८  
 वेदसहिता ४८५  
 वेदात २१२, ३०९, ३१२, ३१४,  
 ३४९, ३५१, ३८५, ३८८,  
 ३९४, ५६६, ५७७, ६१३, ६२१  
 वेदाती २४५, २७४, ६३०  
 वेशपाटिकगण ७२  
 वैदिक ८२, ४९, ५०, ८६, ९१, ९३,  
 १०८, १२८, १८२, १८३, १४९,  
 १५२, १५३, १६६, १९५, ३३६,  
 ४४५, ४४९, ४५६, ४५९  
 वैभाषिक ३७०

वैवस्वत ४४५  
 वैशाली २०  
 वैशेषिक १५६, १५९, १६०, १६६,  
 १७१, १७२, १७७, १९४, २४५,  
 २४६, ३७०, ५४४, ५५८, ५६०,  
 ५६६, ५७१, ५८४, ५८८, ६०२  
 वैष्णव ५२, १०८  
 वोटिक ७०  
 व्यक्त ३०  
 व्यवहार ७९, ८७, ८८, ९१  
 व्यवहार चूर्णि ९१  
 व्यवहार निर्यक्विन ८९  
 व्यवहार भाष्य ९०  
 व्यास १४५, ३१८  
 व्यास भाष्य १४०  
 व्रताव्रत ९५  
 व्रात्य ५५, ९७  
 शकराचार्य १४६, ३०९, ३१०, ३१२,  
 ३१८, ३२०, ३२१, ३८८, ३९२,  
 ६२८  
 शख (काशीवर्धन) ५९  
 शबर ५५  
 शतानीक ५९  
 शब्दग्रह्यवाद ३७०  
 शब्दद्वैतवादी ३७१  
 शयम्भव ६१, ७०, ७१, ७९  
 शाकरभाष्य ३०९  
 शांति पुराण ९४  
 शाक्य ८२  
 शारदा ३१  
 शाश्वतवाद ६१०, ६११, ६१३  
 शाश्वतवादी ५४  
 शास्त्रवार्ता समुच्चय १२४  
 शिव ५७, ५९

हनुमान ३५६

हर ५०

हस्तिनापुर ५९

हरिकेशवल (मुनि) ४६३

हरिभद्रसूरि ७३, ८५, ९१, ९३, ११४,

११८, १२२, १२३, १२४, १४८,

३३६, ३४३, ४२६, ५५७, ६१५

हरिवंशपुराण १०६

हालैण्ड २०७

हिजहेक २१९

हिंडाल २६२

हिमवत ६२

हिमवत क्षमाश्रमण ६३

हीरविजय सूरि १०८

हेमचन्द्राचार्य ७८, ९१, ९५, ९६,

११४, ११५, ११८, ११९, १२३,

१२४, १२६, ३६८, ४४७, ५५८,

५६२, ५६३, ५९६

होमर २५४

सामवेद ४४६	मुह्यू ५५
सामुच्छेदिकवाद ६९	मुहस्ति ६२, ७२, ७३
साम्यवाद २०४, ३४०	सूत्र ७६
साम्यवादी १२९, २१४, ४७४	सूत्रकृताग ७५, ८३, ८७, ९१, ५५६
सिधु सीवीर ४०, ५९, ६०	सूत्रकृताग चूर्णि ९१
सिंहसूरि ६३	सूत्रकृताग निर्युक्ति ८९
सिकन्दर ८५	सूरस्थगण ७४
सिद्धसेनसूरि (दिवाकर) ९१, १११-	सूर्यं प्रज्ञप्ति ८४, ८७
११४, ११८, १२१, १२२,	सूर्यं प्रज्ञप्ति निर्युक्ति ८९
१२३, १४६, १६४, ३४८, ३६४,	सूर्यवशा ४४५
३६८, ३६९, ५५५, ५५७, ५५८,	सृपाटिका ८५
५६०, ५७६	सृष्टिवाद ४१
सिद्धहेमशब्दानुशासन ९६	सेनगण ७४
सिद्धार्थ २०, ४४, ८१	सेय ५९
सिद्धार्थग्रामनगर ५०९	सोमदेव १२७
सिनार्ई १८	सोमदेव (आचार्य) १२८, ४४७
सियाहूत नाम ए नासिर १०६	सोमनाथ १२४
सिल्पडिकारम् ९४	सोमिल ६११
सुन्दरी १०	सौधर्मगण ७३
सुखलालजी (पंडित) ४४९	सौराष्ट्र १८
सुजेष्ठा ५९	स्कदक (परित्राजक) ४, ५७, १८९,
सुदर्शना २१, २२	३०६, ३३०
सुधर्मा २२, २३, ३०, ६१, ७३, ७९,	स्कदिलाचार्य ६२, ६३, ८०, ८६
८१	स्टैन लेमिलर २६२
सुनदा ९	स्थानकवासी ७३, ९५
सुपार्श्व २१	स्थानाग ७०, ७५, ८३, ८७, १८५,
सुप्रतिबद्ध ७३	२२४, २२५, २७९, ५७६, ५८६
सुभद्र ८२	स्थूलभद्र ६२, ८०, ८१, ४५१
सुमगला ९	स्वभाववाद ४१
सुविहितमार्ग ७३	स्वभाववादी ३४६
सुस्थित ७३	स्वयम्भू ९६
सुषम दु षमा ४, ५	स्वीजर अलवर्ट ९९
सुषम सुपमा ४, ५	पटखण्डागम ९२
सुषमा ४, ५, ११९	पष्ठात्मवाद ४१

गणधरवाद  
 गीता  
 गीता रहस्य  
 चरक  
 छान्दोग्य उपनिषद्  
 जडवाद  
 जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति  
 जाबालोपनिषद्  
 जैन गुर्जर कविओ  
 जैन तर्कभाषा  
 जैन दर्शन का इतिहास  
 जैन सिद्धान्त दीपिका  
 ज्ञाताधर्मकथा  
 ज्ञानविन्दु  
 ज्ञानसार  
 ठाण  
 तत्त्वानुशासन  
 तत्त्वार्थ भाष्य टीका  
 तत्त्वार्थ राजवार्तिक  
 तत्त्वार्थ वृत्ति  
 तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक  
 तत्त्वार्थ सार  
 तत्त्वार्थ सूत्र  
 तन्दुल वैयालिय  
 तर्कभाषा  
 तर्कमीमासा  
 तर्कसंग्रह  
 तैत्तिरीय उपनिषद्  
 दक्षिण भारत मे जैन धर्म  
 दर्शन और चिन्तन  
 दर्शन का इतिहास  
 दर्शन दिग्दर्शन  
 दर्शनशास्त्र का इतिहास  
 दशवैकालिक (जिनदास चूणि)

दशवैकालिक भूमिका  
 दशवैकालिक हारिभद्रोया वृत्ति  
 दशाश्रुतस्कन्ध  
 दसवेआलिय  
 द्रव्यसंग्रह  
 द्रव्यानुयोग तर्कणा  
 द्वात्रिंशिका  
 धम्मपद  
 धर्मप्रकरण  
 धर्मवादाष्टक  
 धवला टीका  
 ध्यानशतक  
 नन्दी  
 नन्दी वृत्ति  
 नयरहस्य  
 नव पदार्थ चौपई  
 नियमसार  
 निरुक्त  
 निशीथ चूणि  
 निश्चयद्वात्रिंशिका  
 नीतिवाक्यामृत  
 न्यायकारिका  
 न्यायकारिकावली  
 न्यायकुमुदचन्द्र  
 न्यायखडनखाद्य  
 न्यायदीपिका  
 न्यायविन्दु  
 न्यायभाष्य  
 न्यायमजरी  
 न्यायवार्तिक  
 न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीकारिका  
 न्यायसूत्र  
 न्यायावतार  
 न्यायावतार टीका

## ५ : प्रयुक्त ग्रन्थ-सूची

अगुत्तरनिकाय	आयारो
अग्निमालविका	आवश्यक कथा
अतीत का अनावरण	आवश्यक चूर्णि
अथर्ववेद	आवश्यक निर्युक्ति
अथर्ववेदकारिका	आवश्यक मलयगिरिवृत्ति
अध्यात्मोपनिषद्	आवश्यक सूत्र
अनुयोगद्वार	इडियन थोर एण्ड इट्स डेवलपमेट
अनेकान्त व्यवस्था	इडियन फिलॉसफी
अन्तकृत	इन्द्रियवादी री चौपई
अन्ययोगव्यवच्छेदिका	ईशा उपनिषद्
अभिधम्मकोप	उत्तरज्झयणाणि
अभिधान चिन्तामणि	उत्तरखुराण
अयोगव्यवच्छेद-द्वारत्रिशिका	उत्तराध्ययन वृहद्वृत्ति
अवर ओरियन्टल हेरीटेज	उत्पादादिसिद्धी
अष्ट-सहस्री	ऋग्वेद
अष्टागहृदय	औपपातिक
आगम अष्टोत्तरी	कठोपनिषद्
आचाराग चूर्णि	कर्णाटक कवि चरित्र
आचाराग निर्युक्ति	कर्मग्रन्थ
आचाराग वृत्ति	कर्मविधरण (स्वोपज्ञ वृत्ति)
आदिपुराण	कल्पसूत्र
आप्तमीमासा	केन उपनिषद्
आयारचूला	कौपीतकी उपनिषद्

में कौन हूँ ?

यशस्तिलक

युक्त्यनुशासन

योगदर्शन

योगदृष्टि समुच्चय

योगविन्दु

योगविशिका

योगशास्त्र

योगसूत्र

रत्नकरण श्रावकाचार

रिस्पोन्स इन दी लिविंग एण्ड नोन-

लिविंग

लघीयस्त्रयी

लोकतत्त्वनिर्णय

लोकप्रकाश

वरागचरित्र

वाक्यप्रदीप

वात्स्यायनभाष्य

वादद्वान्तिशिका

विज्ञान और कम्प्युनिज़्म

विज्ञान की रूपरेखा

विशेषावश्यक भाष्य

विशेषावश्यक वृत्ति

विश्ववाणी

विश्वपुराण

वीतरागस्तव

वीतरागस्तोत्र

वेदान्तसार

वेदान्तसूत्र (शाकर भाष्य)

वैशेषिक दर्शन

वैशेषिक सूत्र

व्यवहार भाष्य

व्यास भाष्य

शकर दिग्विजय

शतपथ ब्राह्मण

शाकरभाष्य

शान्त सुधारस

शान्तिपर्व

शारीरिक भाष्य

शास्त्रवार्ता समुच्चय

शुक्र रहस्य

श्वेताश्वतर उपनिषद्

षट्खडागम

पट्दर्शन समुच्चय

पट्प्राभृत

सयुक्त निकाय

समयसार

समवाओ

समाचारी शतक

समाजवाद

सम्मति

सम्मति टीका

सर्वार्थसिद्धि

साख्यकौमुदी

साख्य सूत्र

साहित्य सदेश

सुत्तनिपात

सूत्रकृताग वृत्ति

सूयगडो

स्थानाग वृत्ति

स्याद्वादमजरी

स्वयंभूस्तोत्र

स्वरूप सम्बोधन

स्वामीकार्तिकेयानुप्रेक्षा

हारिभद्रीय अष्टक

हिन्दी विश्वभारती

न्यायावतार वार्तिक

न्यायालोक

न्यायोपदेश

पचसग्रह

पचास्तिकाय

पचास्तिकाय टीका

पद्मपुराण

पन्नवणा

परमात्मप्रकाश

परमात्मप्रकाश टीका

परिशिष्ट पर्व

परीक्षा मुखमंडन

पाइय भाषाओ अने साहित्य

पाइयसद्महणवो

पातञ्जल योग

पातञ्जल योगभाष्य

पार्श्वनाथ का चातुर्याम धर्म

पिंडनिर्युक्ति वृत्ति

पुरुषार्थसिद्ध्युपाय

पूर्वी और पश्चिमी दर्शन

प्रज्ञापना

प्रज्ञापनावृत्ति

प्रमाणनयतत्त्वरत्नावतारिका

प्रमाणनयतत्त्वालोकालकार

प्रमाण प्रवेश

प्रमाण मीमासा

प्रमाणवार्तिक

प्रमाण समुच्चय

प्रवचनसार

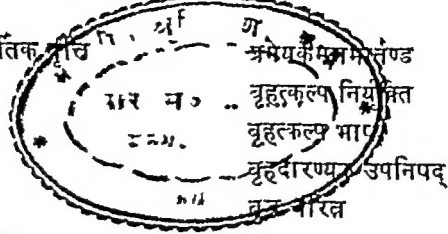
प्रवचनसार वृत्ति

प्रवचनसारोद्धार

प्रशमरति प्रकरण

प्रश्न व्याकरण

प्राकृत व्याकरण



श्री ३२३

वृहत्कल्प

वृहत्कल्प भाष्य

वृहदारण्यक उपनिषद्

वृहत्कल्प

ब्रह्मसूत्र (शंकर भाष्य)

भगवती

भगवती जोड

भगवती वृत्ति

भागवत

भाषा परिच्छेद

भाषा रहस्य

भाषाविज्ञान विशेषांक

भारतीय दर्शन

भारतीय प्राचीन लिपिमाला

भारतीय मूर्तिकला

भारतीय संस्कृति और अहिंसा

भिक्षुन्यायकारिका

मज्झिमनिकाय

मनुस्मृति

महादेवस्तोत्र

महापुराण

महाभारत

महावश

महावीर कथा

माध्यमिककारिका

मानव की कहानी

मार्क्सवाद

मार्क्सवाद क्या है ?

मीमासा श्लोकवार्तिक

मीस्टीरियस यूनिवर्स

मुण्डक उपनिषद्

मेरी जीवनगाथा





